

Jahrbücher

für

Jüdische Geschichte

und Literatur.

Herausgegeben

von

Dr. N. Brüll,

Rabbiner der israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main.

(I. Jahrgang).

Frankfurt am Main.

Verlag von W. Erras.

1874.

Vorwort.

Die Erforschung der jüdischen Geschichte und Literatur ist, obwol hochbegabte Männer, tiefe Denker als kenntnissreiche Gelehrte, ihr ihre volle und auch erfolgreiche Thätigkeit gewidmet haben, noch immer nicht so weit gediehen, dass deren Inhalt und Entwickelungsgang uns schon in allen Theilen verständlich wäre und weitere Arbeit etwa nichts mehr als eine kärgliche Nachlese erwarten liesse. Soll unser Wissen nicht bei halben und unfertigen Resultaten stehen bleiben, sollen die Wege der Forschung, die bereits nach allen Richtungen das zerstreute und unübersehbare Gebiet des jüdischen Schrifttums durchziehen, auch zu sicheren und zweifellosen Zielen führen, dann ist die Fortsetzung des Begonnenen, der Ausbau des Unvollendeten, die erneute Untersuchung, die im Besitze neuer Hilfsmittel noch immer neue Funde erbringt, durchaus geboten. Wir brauchen hier blos Eines anzuführen, nur auf die Mängel und Lücken hinzuweisen, an denen die Kenntniss der altrabbinischen Literatur, des pal. und des b. Talmuds, des älteren und des jüngeren Midrasch, leidet, und wie hier die Forschung noch immer bei ihren Anfängen ist, obwohl doch diese Werke schon so vielfach bearbeitet wurden. Dass die Wissenschaft, die sonst Grosses und Kleines mit gleichem Auge betrachtet, hier von der Ungunst veralteter Vorurteile sich beeinflussen lässt und ein Schrift-

thum der Vernachlässigung preisgiebt, das, reich an Erinnerungen und Ueberlieferungen des Alterthums, unentbehrlich für eine richtige Bibelexegese und zu einer Zeit entstanden, in der das Heidenthum allmälig zusammenbrach, das Christenthum in mannigfachen Gestaltungen sich entfaltete, der Islam sich vorbereitete und endlich die Lehre Israels ihren innern Geisteskern mit dichten Schalen umgab, also überhaupt auf den Trümmern der alten Welt eine neue sich aufbaute, und der jüdischen Literatur nur eine geringere Pflege und Achtung widmet, ist eine nur momentane immer mehr verblassende Erscheinung und von der Zukunft gewiss nur mehr Theilnahme und Aufmerksamkeit zu erwarten. Wie das jüdische Alterthum ist aber auch sein Mittelalter sowol seiner äusseren als seiner inneren Geschichte nach noch nicht so vollkommen erkannt oder doch in so klarer Uebersichtlichkeit erfassbar, dass die Erkenntniss nicht auch hier noch der Sicherung und Bereicherung bedürfte.

Ich habe, von solchen Erwägnngen geleitet, es für zweckentsprechend gefunden,

Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur

herauszugeben, in welchen grössere und auch kleinere Abhandlungen, durch welche neue Resultate zu Tage gefördert werden, Aufname finden sollen und schicke hiermit als ersten Jahrgang einige Studien voraus, welche gleichsam als Proben von Aufsätzen gelten sollen, wie sie etwa für diese Jahrbücher geeignet wären.

An meine Fachgenossen richte ich nun die Bitte, für die folgenden Jahrgänge, die noch durch einen Bericht über die Literatur des abgelaufenen Jahres vermehrt wer-

den sollen, ähnliche exegetische, literarhistorische und geschichtliche Arbeiten oder auch beachtenswerthe Mittheilungen aus Bibliotheken und Archiven mir zukommen zu lassen, da dadurch die wissenschaftliche Erkenntniss nur gefördert wird und der Inhalt der Jahrbücher nur an Mannigfaltigkeit gewinnen kann. Nachdem nun das Nötige über dieses wissenschaftliche Unternehmen selbst angedeutet ist, will ich nun bezüglich der folgenden Abhandlungen bemerken, dass, sollte nicht ein zu ausgedehnter Raum für sie in Anspruch genommen werden, Form und Ausdruck möglichst knapp werden mussten, wodurch aber sonst, zumal ja überall auf die Quellen hingewiesen wird, die Verständlichkeit nicht erschwert wurde. Ich habe es unterlassen die besprochenen Gegenstände in Registern zu verzeichnen, da Manches, was hier nur nebensächlich behandelt wurde, nicht angemerkt und darum durch solche der Inhalt nicht erschöpft werden konnte. So möge denn dieses Buch troz der unvermeidlichen Druckfehler und sonstiger Unvollkommenheiten bei den Lesern Eingang finden, und wenn daran sonst nichts der Anerkennung würdig wäre, wenigstens dazu gedient haben, auf Wissenswertes die Aufmerksamkeit zu lenken und Vergessenes in Erinnerung zu bringen.

Frankfurt a. M., im Januar 1874.

Der Herausgeber.

Inhalt.

I.

Die talmudischen Tractate

über

Trauer um Verstorbene.

Neben der von dem Patriarchen R. Juda I. verfassten Mischna, die gleichsam als der Kanon der Halacha galt, wurden, da in ihr nur eine Auswahl der überkommenen Vorschriften und Lehrmeinungen Aufnahme gefunden hatte, von verschiedenen Autoren Sammlungen ähnlicher Art angelegt, welche entweder das zurückgelassene Material in sich fassten und somit sich als Ergänzung (Tosefta) zu ihr verhielten, oder die Behandlung des in der Mischna nicht besonders besprochenen Gesezesstoffes zum Zwecke hatten und somit als ein Anhang zu ihr angesehen werden konnten. Von diesen Werken, die ihre Apokryphen bilden und die darum die externe Mischna (mischnah hachizona, barajta) heissen, mussten die der ersteren Art, da aus deren Inhalt oft der tiefere Sinn und die nähere Beziehung der in der Mischna vorkommenden Säze leicht zu erkennen war und diese doch die Grundlage aller Lehrvorträge bildete, die Aufmerksamkeit der Gesezesforscher mehr auf sich lenken, als die der lezteren, welche nicht ihrer Ordnung sich anschlossen und, was Autorität, Verbreitung und Anerkennung anlangt, ihr auch bei weitem

nachstanden. Die zweifellose Voraussezung der späteren Generationen, dass der 499 abgeschlossene babylonische Talmud die gesammte Ueberlieferung in sich fasse, hat sicherlich auch das Ihre dazu beigetragen, dass diese Baraita's, welche selbständig neben der Mischna hervorgetreten waren, einer gewissen Vernachlässigung anheimfielen und, soweit sie nicht gänzlich untergegangen, nur in geringerem Masse beachtet und herangezogen worden sind. Es haben sich von ihnen im Ganzen nur noch 10 Sammlungen halachischer Tendenz vollständig erhalten [1]; ihre frühere Anzahl, die sicherlich grösser war, ist unbekannt, da sie als kleine Tractate, als „junge“ oder “verborgene“ (álamot h. L. 6, 8), wie man sie sinnbildlich auch bezeichnete, bei der Anführung der altrabbinischen Schriften nicht mitgezählt wurden, wie denn auch, da ihre Authenticität nicht genug verbürgt und ihre Glaubhaftigkeit nicht durch die lebendige Ueberlieferung bezeugt schien, die darin sich findenden Bestimmungen nicht als normativ gelten sollten [2]. Vermöge ihres Inhalts, der, den Tractat Soferim ausgenommen, rein tanaitisch ist, können diese Halachasammlungen nicht einer späteren Zeit zugewiesen werden, Kallah und Ebel rabbati erscheinen schon im b. Talmud als Namen von Baraitas; sie

---

1) Soferim, Ebel rabbati und Kallah in den Ausgaben des b. Talmuds, Sefer Tora, Mesusah, Tefillin, Zizit, Abadim, Kutim und Gerim nach Handschriften und früheren Ausgaben 1851 von Kirchheim herausgegeben.

2) In Midr. rab. zu h. L. 6, 8. heisst es:
ר׳ יצחק פתר קרייה בפרשיותיה של תורה, ששים המה מלכות, אלו ששים מסכתיות של הלכות, ושמונים פלגשים אלו שמונים פרשיות שבתורת כהנים ועלמות אין מספר אין קץ לתוספות.

„R. Isak deutete diesen Schriftvers auf die Abtheilungen der Lehre: „Sechszig Königinnen“, das sind die 60 Tractate der Halachoth (Mischna). Achtzig Halbfrauen, das sind die 80 Abschnitte in Thorath Kohanim, und Mädchen (dem hier betonten Wortlaute nach: „Junge“ oder „Verborgene“) ohne Zahl, keine Summe besteht für die Tosefta's“. In alter Zeit zählte man 60 (nicht 63) Tractate, weil Abot hagadischen Inhalts war und den Palästinensern Bab. kam. B mez. und B.bat. nur als ein Tractat Nesikin galten, (vgl. j. bab. kam. I, 1. כל פירקא תליתיא דתנינן בנזיקין b. Abod. sar. 7, a. כולה נזיקין חדא מסכתא היא), die Zahl von 80 Abschnitten in Torat Kohanim, worunter hier Sifre und Sifra verstanden werden,

sind aber wol erst später in die Oeffentlichkeit gekommen und auch dann als Schriften zweifelhaften Ursprungs grösstentheils gänzlich ignorirt worden.

Dagegen, dass die kleinen Tractate alle einer Zeit angehören, spricht der Umstand, dass manchesmal zwei eines und dasselbe zum Inhalte hatten und zwar der zweite da nur eine Erweiterung und Ueberarbeitung des ersten bildete. So ist, wie sich im Verlaufe dieser Abhandlung zeigen wird, Ebel rabbati auf Grundlage einer älteren Baraita über Trauerbräuche und Soferim durch eine Bereicherung des Tractates Sefer Tora entstanden. Handschriftliche Funde der neueren Zeit lehren, dass auch von Kallah verschiedene Recensionen verhanden waren und so mag es auch bei den anderen der Fall gewesen sein. Für diese Baraitas gab es ursprünglich weder

---

bezieht sich wol auf die 82 „Ordnungen" (Sedarim) des 3. 4. und 5. B. M. nach der massoretischen Eintheilung, wobei, da für Num. 1—5. in diesen Büchern keine Auslegung vorhanden ist, auf die Einer keine Rücksicht zu nehmen war. In Bam. rab. c. 18. lautet diese Stelle mit Anknüpfung an Jes. 3, 3. שר חמשים כ״ד ספרים הוסיף עליהם י״א מן תרי עשר חוץ מן יונה שהוא ספר בפני עצמו וששה סדרים וט׳ פרקים בתורת כהנים הרי נ׳, ששים המה מלכות ס׳ מסכתות, ושמנים פלגשים פ׳ בתי מדרשות שהיו בירושלים כנגד פתחיה ועלמות אין מספר משנה החיצונה (vgl auch Tanchuma Korach c. 18. in den Ausgaben zum Theil corrumpirt). Für die „80 Abschnitte von Torat Kohanim", hat der Autor dieser Stelle, der nur eine Eintheilung des Sifra in 9 Capitel kannte, 80 Lehrhäuser von Jerusalem „entsprechend dessen Thoren" gesezt. Die Hagada kennt wol 480 Synagogen dieser Stadt (j. Meg. 3. 1; ib. Ketubot 13, 1. Echa-Midrasch, Petichta No. 14, ib. 2, 5.) und die Thore Jerusalems sollen dereinst 144 werden (Midr. Schocher tob 48, Jalkut II, 755 vgl. b. bab bat. 75, b. Jalkut II, 568, Elia-Buch in Jellinek's Bet-ha-Midrasch III, S. 74, Aruch sv. טטפראות), von 80 Thoren und 80 Lehrhäuseren ist aber sonst nirgends die Rede; vermutlich ist hier פתחיה in ת״ח פ׳ zu emendiren, denn 80 Schüler werden gewöhnlich den Duumviren der zweiten Tempelperiode zugeschrieben, so Menachem (j. Chag 2, 2, b. ib. 16, b.) und so Hillel (b. Succa 7, a, Ab. di r. Nat. c. 14. j. Nedar. 5, 6.). In späteren Anführnngen erscheinen die Worte פ׳ בתי כנסיות in פ׳ מדרשות und תמנין ספרי אגדתא geändert (vgl. Abraham Wilna Einl. zur Genesis-Hagada und danach David Lurja z. St.). Für die Baraitas, worunter in diesen beiden Stellen nur die Tosifta's gemeint sind, gab es keine Zahl wie für die anderen Bücher. Die erstangeführte Stelle war Scherira be-

eine Zahl noch eine Ordnung, zuweilen wurde die eine oder die andere dem Talmud angehängt [3]) oder sie wurden auch in besonderen Sammlungen aufbewahrt. [4]) Ausser Soferim, das über die Schreibung der Gesezesrollen und über synagogale Liturgik handelt, uud Ebel rabbati, das die Vorschriften über die Trauer um Verstorbene umfasst, sind die kleinen Tractate dem Kreise der Gesezesforschung fast ganz ferne geblieben.

Dass nun Soferim palästinisch ist, ist durch die vielfachen Citate aus dem j. Talmud, die es enthält, wie auch durch Tradition bezeugt; durch die Vergleichnng seines Inhalts mit dem von Sefer-Tora ist leicht zu ersehen, was davon aus älteren

---

kannt, da offenbar dorther seine Angabe והנך בריאתא· לא הוו להי קץ (Epist. ed. Wallerstein S. 8.) stammt, die Parallelstelle lag wol Simon Kijara vor, der in Halachot Gedolot (ed. Venedig 143, b.) folgenden Katalog rabbinischer Schriften aufstellt: ששה סדרי משנה ... וששה סדרי תוספות ותשעה דבורים הורת כהנים וארבעה [ספרי] מדרש סופרים (del. ספרא וספרי) שהן [על] ארבעה ספרי (l. ספרים) ואלו הן בראשית רבה ומכילתא דואלה שמות וספר וידבר (l. וספרי דוידבר) ואלה הדברים וכולהו פירושם בחורת (l. כבת׳) כהנים, חיצונות וקטנות אין מספר.

„Sechs Orduungen der Mischna, 6 Ordnungen Tosifta, 9 Tractate Torat Kohanim, 4 Bücher Erläuterung der Schriftgelehrten zu 4 Büchern (des Pentateuch's), nämlich Bereschit rab. zu 1. B. M. Mechilta zn 2. B. M. Sifre zu 4 nnd 5 B. M., bei welchen allen die Erklärungsweise wie in Torat Kohanim ist, dann externe und kleine, die nicht mitgezählt werden" (s. andere Rectificationen und Auffassungen dieser Stelle bei Reifmann קול מבשר S. 12 und bei Friedmann Einl. z. Mechilta ed. Wien 1870 p, XLVII ff. der auf eine ähnliche Deutung von ואין מספר Ps. 104 im Midr. z. St. verweist). Man ersieht auch daraus, dass die kleinen Tractate, die im Midrasch noch nicht genannt sind, erst in der geonäischen Periode bekanut wurden, weshalb aus ihnen nicht gelehrt werden sollte (Seherira a. a. O. S. 9.)

3) Vgl. die Beschreibung handschriftlicher Codices bei Lebrecht Handschriften u. erste Ausgaben des b. T. S. 62 und bei Rabbinowicz דקדוקי סופרים I. Vorr. S. 27.

4) die Sammlung Nachmani's enthielt nicht alle dieselben Tractate, die Hr. Kirchheim herausgab. Zu ihr gehörten ausser Zizit (Toldot-headam 32 b; Milchamot M. kat. Eude מצינו בבר״תא במס׳ ציצית משבע מסכיות קטנות auch citirt bei Ascheri zu Berachot 18, a. und in ברכה משלשה ed. 1863 II, 12 a vgl. Meiri bei Asulai Schem ha-Gedolim II, מ, No. 161) und Kutim (Schitta zu Bab. mez. 71, b. ועיד ראיתי בחיצונה במסכה כותיים משבע מסכיות קטנות

Quellen geschöpft und was jüngere Zuthat und Ergänzung ist. Weniger klar ist die Entstehungsgeschichte des Tractates Ebel rabbati, bei dem schon das Epitheton rabbati „das grosse“ auf das Vorhandensein einer kleineren Sammlung ähnlichen Inhalts schliessen lässt.

Auf die Anfrage, was das im Talmud genannte Ebel rabbati sei, gab der Gaon Natronai (b. Hilai 859—869) folgenden Bescheid: „Ebel ist ein Mischnatractat, darin die Vorschriften über Todtentrauer und die meisten Halacha's des 3. Kapitels von Moëd Katon enthalten sind, es giebt zwei solche, einen grossen und einen kleinen“ 5). Es ist nicht anzunehmen, dass Natronai von der Existenz der beiden Tractate, die er hier nennt, selbst keine Kenntniss hatte und nur die talmudische Bezeichnuug ihn auf eine solche Annahme führte, da er doch deren Inhalt beiläufig angibt und von beiden als von einem Bestehenden spricht. In der That haben sich bei einigen älteren Autoren, in den Schriften Isak-Ibn-Ghajat's, Nachmani's, in dem Buche Tanja und daraus in Secundärquellen beträchtliche Fragmente eines untergegangenen kleinen Ebeltractates erhalten nnd es wären demnach, da das im Talmnd citirte Werk weder mit diesem noch mit dem vorhandenen Ebel rabbati identisch ist, drei verschiedene

---

vgl. Haterumot 1, 9) auch Soferim (Told. he-Adam 86, b. ובמסכת סופרים משמע (l. משבע) מסכיות קטנות). Er hielt auch dieses deshalb für palästinisch זהו מה שמצינו בשמועה לפי מראית העין וכשחקרנו על הדברים לקוטות) חוץ מתלמודינו מצאנו במס' סופרים שהיא גמרא ירושלמית ed. Salóniki 9, a.) Salomo b. Aderet zu Berachot 34, a. sagt darüber unbestimmt, במסכת סופרים שהיא ממסכיות קטנות המקובלות מן הראשונים. Ob zu dieser Sammlung auch Gerim gehört, das von Schemtob ibn Gaon zu Maimuni Issurè Biah 13, 14 mehreremal מסכת גרים ירושלמי oder מסכת גרים ירושלמי genannt wird, ist nicht gewiss; wenigstens kennt Nachmani dieses in seinem Jebamotcommentare nicht.

5) resp. Geonim chemda genusa No. 90. מהו אבל רבתי, אבל מסכת ומשנה היא ויש בה הלכות אבלות ורוב הלכות דבאלו (l. דואלו) מגלחין בה שנויות ושתים הם אחת גדולה ואחת קטנה vgl. Aruch sv. אבל, wo aber ומשנה fehlt; es soll wol hier מסכת משנה heissen und damit auf den mischnaartigen Charakter dieses Tractates hingewiesen sein.

Baraitasammlungen über Trauergebräuche bekannt. Wir wollen es im Folgenden versuchen, dem Bestand und Charakter, dem Vaterlande und Zeitalter jeder einzelnen nachzuforschen und deren Verhältniss zu einander einigermassen festzustellen.

I.

Bei den Baraitas, welche in den Talmuden angeführt werden, wird, weil sie nicht direct den vorhandenen Sammlungen entlehnt, sondern zumeist einzelnweise oder im Zusammenhange mit irgend einer Discussion zur Mischna aus der dem Gedächtnisse anheimgegebenen Ueberlieferung hervorgehoben wurden, nur sehr selten die Quelle bezeichnet, aus der sie etwa stammen. Es bedurfte, da die meisten Gesezeslehrer auf diesem Boden der Forschung heimisch waren und fast bei jedem Vortrage aus der Mischna auf den anderweitigen Lehrvorrat, daraus sich die Erklärung ihres Inhaltes ergeben konnte, zurückgegangen werden musste, nicht eines so deutlichen und näheren Hinweises.

Wo nun ein Werk namentlich erwähnt wird, wird, wie z. B. bei נזיקן דבי קרנא, קדושין דבי לוי, אטבח דר' הייא, אגרתא דבי רב, immer der Autor genannt, dem es zugeschrieben ist, nur אבל רבתי macht davon eine Ausnahme. Dieses gehörte also keiner besonderen Schule an, und nur seiner geringeren Verbreitung wegen schien es nötig, dasselbe ausdrücklich zu nennen, wenn irgend ein Saz daraus angeführt wurde. Die Bezeichnung 'אֵבֶל רַבָּתִי, bei der wegen der Femininform des Adjectivs wol an einen vollkommeneren Titel, vielleicht מַסֶּכֶת אֵבֶל רַבָּתִי zu denken ist, scheint freilich vorauszusezen, dass schon zur Zeit der Amoräer ein kürzerer Tractat ähnlichen Inhalts bekannt war, es ist aber wahrscheinlich, dass derselbe, weil er als eine specielle Sammluug von Trauervorschriften das im Anschluss an Mischna Moëd Katon 3. zusammengefasste Material an Reichhaltigkeit übertraf, diesen Namen erhielt.

Die Mischna geht auf die Behandlung der Todten und

auf die Haltung der zur Trauer Verpflichteten nur hie und da gelegentlich ein [6]) um so nötiger schien es, da die Bräuche in dieser Hinsicht vielfach von einander abwichen, eine Sammlung von Meinungen und Bestimmungen darüber zu veranstalten, aus welcher auch minder Kundige in zweifelhaften Fällen sich Aufschluss verschaffen konnten.

Dass nun das im Talmud genannte Ebel rabbati mit dem auf uns gekommenen identisch sei, ist, obwol dies bisher allgemein angenommen wurde [7]) durchaus nicht erwiesen, vielmehr findet sich nur eine von R. Nachman daraus angeführte Stelle (Ketubot 28, a.) dort einigermassen wieder, während die von R. Papa oder seinem Sohne R. Ephrem daraus vorgetragenen Säze dort nicht die entferntesten Parallelen haben. Wenn also vielleicht R. Nachman das noch verhandene Ebel rabbati gekannt hat, so sind die beiden anderen Citate im Talmud sicherlich einer anderen gleichnamigen Sammlung entnommen. Dieser gehörten also an (die Säze folgen hier sammt der Anführungsformel.):

1. אמר רפרם בר פפא, תנא באבל רבתי : אבל אסור לשמש מטתו בימי אבלו ומעשה באחד ששמש מטתו בימי אבלו ושטפו חזירים את גויתו [8])

2. אמר רב פפא, תנא באבל רבתי : אבל לא יניח תינק בתוך חיקו מפני שמביאו לידי שחוק ונמצא מתגנה על הבריות [9])

Aus diesem Tractate über Trauervorschriften schöpfte R. Papa, in dessen Gesezestudium überhaupt eine consequente

---

6) Vgl. M. Berachot 2, 6, 7, ib. 3, 12, Sab. 23, 4, 5, M. kat. 1. 5. 6; ib 3, 5—9. Megil. 4, 3, Synh. 2, 1—3, ib, 6, 5, 6, Horajot 3, 5.

7) Zunz gottesd. Vortr. S. 90 Anm d., Fürst Cultur- und Literaturgeschichte d. Juden in Asien S. 216.

8) Moëd kat. 24, a; ein ähnlicher Saz wurde im Namen Samuels vorgetragen אבל ששמש מטתו בימי אבלו חייב מיתה (ib.) und sollte nach R. Papa so wie in Ebel rab. lauten אבל אסור וכו׳. Dem Tradenten lag wol der Bericht im j. T. (M. kat. 3, 5) vor: חד תלמיד מן שמואל שמש מטתו שמע שמואל איקפד עלוי ומת vgl. Bereschit rab. c. 100. — Für רפרם בר פפא hat eine Handschrift bei Rabbinowicz (var. lect. z. St) ר׳ פפא. vgl. das Weitere.

9) M. kat. 26, b. Halach. gedol. (ed. Venedig 45, a.) und Nachmani (Toldot ha-Adam 66, b.) haben auch hier die LA. רפרם בר פפא für ר׳ פפא.

Tendenz snm Praktischen sich zeigt [10]) wol manche dasselbe betreffende Erläuterungen älterer Halacha's.

So findet er für den Saz der Mischna: . . . תינוק בן יום אחד הרי הוא לאביו ולאמו ולכל קרוביו כחתן שלם (Nid. 5, 3), der ziemlich unklar ist, eine specielle Beziehung auf die Todtentrauer לכאי הלכתא אמר רב פפא לענין אבלות, die er nur aus Ebel rab. kennen lernte. Dort fand sich also auch.

3. תינוק בן יומו שמת הרי הוא לאביו ולאמו כחתן שלם.[11])

Auch die Angabe, dass die „längere Zeit" die Josef der Priester wartete, bis er nach dem Tode seiner Frau deren Schwester ehelichte, 30 Tage bedeute, hatte er dorther, da daselbst ein Aehnliches von R. Tarfon erzählt wird mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass er eine Frist von 30 Tagen dabei einhielt (Ebel rab. c. 7). Es stand demnach noch in dem Ebel des R. Papa.

4. מעשה שמתה אשתו של ר' טרפון ואמר לאחות אשתו בתוך האבל התכסי ותגדלי את בני אחותך ואעפ"כ לא בא עליה אלא לאחר שלשים יום[12]).

R. Papa hatte auf die Todtentrauer ein besonderes

---

10) R. Papa pflegt zuweilen auf Grund früherer Discussionen praktische Normen aufzustellen mit der einleitenden Formel הילכך (=הָי לְכָךְ) vgl. Taanit 7, a. und Parallelstellen (zu welchen auch Sota 40, a. gehört) Chul. 46, a und 76, b, Taanit 29, b. (הילכך בר ישראל דאית ליה דינא), daraus folgt aber nicht seine Unselbständigkeit in der Halacha, wie Grätz (Gesch. 4 S. 492) annimmt, sondern vielmehr sein Streben, Bestimmungen für die religiöse Praxis festzustellen.

So fixirt er auch oft die endgiltige Norm, vgl. Taan. 10, a א"ר פפא הלכתא vgl. auch bab. bat. 125, b. Menachot 41, b. und sonst. Wie in Nid. l. c. so beantwortet oft R. Papa die Frage למאי הילכתא, („worauf findet diese Norm ihre Anwendung"?) vgl. Joma 85, a, bab. bat. 107, a; er leitet sogar aus dem Resultate der Forschung über eine Mischnastelle allgemeine Erklärungsformen für dieselbe ab (Menachot 55, a.) Da seine Säze oft mit denen seines Amtsvorgängers Raba verwechselt werden (vgl. Tosafot Bechorot 54, b sv. חדא מניה), so gehören ihm wol auch mit הילכך beginnende Säze an, die diesem zugeschrieben werden wie bab. bat. 125, b, wie er denn über dessen Lehren auch den rechten Bescheid weiss (vgl. b bat. 40. b, Bechor. 85, a). Genug, bei den zahlreichen und vielseitigen Aussprüchen, die R. Papa hinterlassen, ist es nicht denkbar, dass er im Allgemeinen unselbstständig war.

11) Vgl. Semachot 3, 1

12) vgl j. Jebam. 4 11 Ende, Midr. Kohelet zu K 9, 9. Es ist eigen, dass hier

Augenmerk; er hob z. B. währenddem andere Amoräer über das Wesen und den Nuzen verschiedener öffentlicher Versammlungen sich aussprachen, die Bedeutung der öffentlichen Trauer hervor [13]). Es ist also wol anzunehmen, dass er sich mit der darauf bezüglichen Halacha viel beschäftigte und dass die beiden Anführungen im Talmud von ihm und nicht von seinem Sohne R. Efrem stammen.

Ist R. Nachman dasselbe Werk wie R. Papa vorgelegen, was höchst wahrscheinlich ist, so wäre daraus zu schliessen, dass Semachot II, 13, 14. darin vorkam, denn die von ihm citirte Stelle konnte nur im Zusammenhange mit diesem ganzen Complexe in einem Tractate über Trauervorschriften ihren Plaz haben.

Wir hätten also noch ein Fragment desselben, davon im b. T. noch Folgendes sich findet:

5. א"ר נחמן תנא באבל רבתי: במה דברים אמורים שנתגרשה מן הנשואין
אבל כשנתגרשה מן הארוסין נפרעת ע"י עצמה שאין לבו גס בה.

Die Parallelstelle in Semach. l, c. stimmt nur in der Annahme dieser Unterscheidurg, welche übrigens schon die Mischna (Git. 8, 9.) kennt, mit der Quelle R. Nachmans überein, die Anwendung derselben ist jedoch dort eine andere; sie ist mit einer in Palästina heimischen Baraita [14]) fast völlig gleichlautend.

---

dasselbe von R. Tarfon erzählt wird, was dar b. Talmud von Josef ha-Kohen berichtet. Isak b. Abraham verweist für die nähere Feststellung dieses Factums auf Sebach. 100. a. (Semachot 4, 9), wonach Josef ha-Kohens Frau am Rüsttage des Pessachfestes gestorben sei. Nach der LA. in H. gedol. 42, b war diese Zeitangabe sogar hier in der talmud. Relation vorhanden. א"ר יוסי מעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח ואמר לאחותה. Da R. Tarfon auch Priester war (vgl. Sed. ha-Dorot ed. Zitomyr II, p. 132), so konnte eine solche Verwechslung der Personen leicht stattfinden.

13) Berachot 6, b. אמר ר' פפא אגרא דבי טמ'א שתיקותא.

14) j. Git. 8, 9. vgl. über diese Stelle auch weiter unten.

II.

Mehr als von diesem nur in wenigen Bruchstücken vorhandenen Ebeltractate hat sich von einem anderen ebenfalls untergegangenen Schriftwerke ähnlichen Inhalts erhalten, welches eigentlich den Namen das „kleine Ebel“ führte, aber gewöhnlich als „die zweite Recension des Ebeltractates“ oder auch ohne jede nähere Bezeichnung, ungenau sogar manchmal als „Ebel rabbati“ citirt wird. Es ist bereits erwähnt worden, dass der Gaon Natronai eine solche Sammlnng kannte; seitdem ist aber auf deren einstige Existenz kaum einmal aufmerksam gemacht worden [15]), obzwar noch beträchtliche Ueberreste davon in spätere Ritualwerke übergegangen sind. Wir kennen von dem kleinen Ebel folgende Stücke:

I. (Isak Giat Halachot II p. 27, Nachm. Torat he-Adam 5, a. 14, a. Tanja No. 63. Jakob b. Ascher Tur J. D. 337, 339 [16]) theilweise Ascheri M. k. 123).

1. ר׳ חייא אמר [1]) משאדם עולה למטה נכנסין אצלו ואומרים לו דברים לא דברים מחיים ולא דברים ממיתים [אומ]רים לו][2]) שמא הלוית לאדם [3]) או שמא אדם הלווה לך[4]) שמא הפקדת אצל בני אדם או אדם הפקיד אצלך [או שמא יש לך פירות שאינן מעושרין איזהו מעשר ראשון ואיזהו מעשר שני ואם היה כהן אומרין לו איזו היא תרומה טמאה ואיזו היא תרומה טהורה] [5]).

2. אין נכנסין אצלו לא ביום ראשון ולא ביום שני אלא בשלישי ואם היה מטורף נכנסין אצלו אפילו ביום ראשון והקרובים נכנסין אצלו בכל שעה שירצו שביקור חולים אין לו שיעור [ואם היה לו אח ולא היה לחולה בנים אומרים לו כתוב גט לאשתך כי הרבה בני אדם כתבו ולא מתו והרבה שכתבו עמדו וקרעו[6]].

1) So in T.; in ThA. u. b. JG. תנו רבנן 2) so in T. 3) JG. אדם 4) JG. הלווך
5) או-טהורה nur in T. 6) ואם היה לו אח—וקרעו nur in T.

15) Isak Scheyer in Zion (h. Ztschr.) 1851 S. 136.
16) In Tanja unter der Formel תנ״א בשמחות זוטרתי; in ThA. 14, a במס׳ שמחות דה״א אבל רבתי.

3 נטה למות אומרים לו התודה עד שלא תמות, הרבה שהתודו ולא מתו והרבה שלא התודו ומתו והרבה שהיו מהלכין בשוק ומתודין שמא נזכות שאתה מתודה אתה חי (ה).

4 אם היה יכול להתודות בפיו הוא מתודה בפיו ואם לאו מתודה בלבו אחד המתוודה בפיו ואחד המתוודה בלבו ובלבד שיהא לבו מכוון לשמים[7])

5 כל הדברים האלו אין אומרים אותם לא בפני עמי הארץ ולא בפני קטנים ולא בפני נשים שלא יבכו וישברו את [לבו (של חולה) [מת לו מת אין מודיעין אותו שמא הטרף דעתו עליו ואין קורעין את חלוקו ואין בוכין ואין מספידין לפניו שלא ישברו את לבו ומשתקין את המהמין לפניו] [8]) ומנין שהחולה צריך להתודות שנ' אוילים מדרך פשעם וכו' יודו לה' חסדו וכו'.

7) JG. ThA. und Ascheri: ובלבד שיהא דעתו מיושבת עליו 8) מת-לפניו in ThA. und b. JG. p. 25; für המהמין steht hier המנהמין, das Richtige ist wol המנהמין.

Diese Halacha's scheinen den 1. Abschnitt dieses Tractates gebildet zu haben. Zu 2 vgl. j. Pea III,7, ib. Git. VI, 5, woher Maimuni (Hilchot Ebel XIV, 5). Joseph Karo zu J. D. 335 citirt inhaltlich והרחיקים אחר ג' ימים aus dieser Stelle [17]). Es galt als Sitte (דרך ארץ), bei dem Krankenbesuch sich so zu verhalten, wie es hier angegeben ist, dieselbe war aber durch eine Baraita (מתניתא) sanctionirt. Das Motiv שבקור חולים וכו' wird selbstständig als Baraita in b. Nedar. 39, b angeführt (vgl. auch d. Bar. zu Anfang der Gebetordnung). Davon, dass man dem Leviratsgeseze durch Ertheilung des Scheidebriefes auf dem Todtenbette auszuweichen suchte, findet sich sonst nirgendswo eine directe Erwähnung, es scheint aber diess von Simon dem Weber (M. Git 6, 5) vorausgesezt worden zu sein האומר כתבו גט לאשתי יכתבו ויתנו.. . ר' שמעון שזורי אומר אף המסוכן (vgl. auch ib. 7, 3). Von diesem Falle spricht auch R. Ismael b. Git. 66, a. בשעת הסכנה כותבין ונותנין אע"פ שאין מכירין. Zu Simon's Saz findet sich im p. Talmud die dem Inhalte unserer Stelle nahekommende Bemerkung תני אף החולה. —

17) Hier wie in Kesef Mischneh zu Maim. l. c. bezeichnet er שמחות als Quelle, ohne dass er diese selbst eingesehen. פ"ג דפרה in lezterer Stelle ist fehlerhaft für פ"ג דפאה.

Zu 3 vgl. b. Sab. 32, a wo eine Baraita mit demselben Saze beginnt. — Mit מת לו מת וכו' (No. 5.) ist verwandt b. M kat. 26, b: ת"ר חולה שכח לו כח אין כודיעין אותו שבא הטרף דעתו: עליו ואין כקרעין ומשתקין את הנשים מפניו. Zu besserer Verständlichkeit ist hier הנשים für המנהמים gesezt. —

II. (JG .p. 28, ThA. 15, b. (באבל רבתי הניא).)

1 הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו אין קושרין את לחייו ואין סכין אותו ואין מדיחין אותו ואין פוקקין [את] [1]) נקביו ואין שומטין [את] [2]) הכר מתחתיו ואין [3]) נותנין אותו לא על גבי ההול ולא על גבי חרסיה ולא על גבי אדמה ואין נותנין על כרסו לא קערה ולא מגרפה ולא צלוחית [של מים] [4]) ולא גרגיר מלח ואין משמיעין עליו עיירות ואין שוכרין עליו חלילים ומקוננות ואין מעמצין את עיניו עד שתצא נפשו וכל המעמץ עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים.

2 אין קורעין ואין [5]) הולצין ואין מספידין עליו ואין מכניסין עמו ארון בבית [6]) עד [שעה] [7]) שימות כללו של דבר כל שהוא משום עסקי המת אין [8]) עושין עמו עד שתצא נפשו ואין פותחין בצדוק הדין על המת עד שתצא נפשו של מת [9]) שכל [10]) הימים שהיה ר' שמעון בנו של ר' עקיבא חולה לא בטל מבית מדרשו אלא פוקדו ביד שלוהו בא הראשון ואמר לו נטען אמר להם שאלו בא השני ואמר לו הכביד החזירן לתלמוד תורה בא השלישי ואמר לו גוסס אמר להם שאלו בא הרביעי ואמר לו השלים עמד וחלץ תפליו וקרע את בגדיו אמר להם אחנא בית ישראל שמעו עד כאן היינו חייבים בתלמוד תורה מכאן ואילך אני ואתם בכבודו של מת.

1) in ThA. 2) ib. 3) JG. ולא. 4) JG. 5) JG. ולא 6) ThA. לב' 7) in ThA. 8) JG. לא 9) ואין-נפשו bei JG. l c. besonders, vgl. ThA. 33. a. 10) von hier an nur in ThA.

No. 1. ist zum Theile in Semachot I, 4 benuzt, stimmt aber in der Angabe der einzelnen Verrichtungen, die mit der Leiche nach dem Absterben vorgenommen werden, mehr mit M. Sab. 23, 5 überein (ואין משימין מלה על לשונו hat daraus Buch d. Frommen No. 723). ואין משמיעין—ומקוננות hat seine Parallele in

der Baraita b. Synh 47, a הלינו לכבודו לשמע עליו עירות להביא לו מקוננות... אינו עובר עליו. Von dem Aufbieten der Bewohner in benachbarten Städten, dass sie an der Bestattung des Todten sich betheiligen, spricht wol auch Semach. l. c, 6 wo אין משמיעין עליו durch עירות zu ergänzen ist [18]).

Von 2 findet sich אין קורעין-שימות Semach. l. c. No. 5 [19]) und die Erzählung von R. Akiba ib. c. VIII. Von den Bezeichnungen für die Phasen der Krankheit bis zum Tode sind drei dem Aramäischen entlehnt. [20])

---

18) שמע mit einem Personalobject findet sich auch in Midr. Samuel c. 1 כל שנה ושנה היה הולך בדרך אחרת בשביל לשמע את ישראל vgl. Tana debe Eliah rab. c. 8, wo auf Grund dessen berichtet wird 'והיו מתקבצים האנשים וכו; ואין משננין את מעשיו (Sem. l. c.) vgl. hinsichtlich des Ausdrucks וישננו zu ויקלסו לכלה וילוו למת. (Ab, d. R. Nat. c. 4).

19) Ueber die Bedeutung, die in diesen Stellen חלץ hat, gibt schon Hai zu M. kat. 22, b. bei JG. Halachoth 53 eine Erklärung, vgl. auch Alphasi M. kat. No. 1214 und Maim. Ebel 8, 3; auf Jom-Tob Ischbili's Bemerknng hat schon Bamberger zu JG. l. c. aufmerksam gemacht. Nachmani a. a. O. p. 18 a. führt folgende Erklärung von R. Simson (a. Sens ?) an: ענין אחר מפי ר"ש חולץ פושט כסותו העליון מעליו שנראה כמתעסק בצרכי המת אי נמי כמהאונן ואיני יודע מה לעשות verwirft sie aber (ופירוש משובש הוא). Es ist fraglich, ob der Hinweis auf einen Gebrauch, dass bei Leichenbegängnissen weissgekleidete Männer der Bahre vorangiengen, ושמא מפני זה נהגו במקומות הללו להלוך לבושי חלוקים לבנים לפני המטה Nachmani oder Simson angehört. Nach einer von Meir v. Rotenburg mitgetheilten Ansicht weist חולצין darauf hin, dass die Trauernden nach dem Absterben des Todten die Schuhe ablegten, (Ascheri M. kat. No. 89 vgl. Tur 382), vgl. auch Or Sarua II, 418, wo Raschi's Erklärung ausführlicher gegeben ist und was Aruch sv. חלץ darüber im Namen R. Chananels mitgetheilt wird. Da bab. kam. 17, a. von חלוצי כתף als Leichenbegleitern die Rede, Ber. rab. c. 100 (Tanchuma Wajchi No. 17.) von den Kenaaniten gesagt wird קשרו כתפיהן und Semach c. 9 von R. Akiba erzählt wird, er habe bei R. Elieser's Tode seine Hände entblösst (חלץ ב' ידיו), so hat wol חלץ allein nur diesen Sinn, obwol auch von dem selben (diese St. No. 2) erzählt wird, dass er auf die Nachricht von dem Tode seines Sohnes die Phylakterien, welche immer getragen werden, ablegte und auch hiebei der Ausdruck חלץ gebraucht wird.

20) נטען hat hier dieselbe Bedeutung wie ואטען (Targum zu 2. Sam. 12, 15 vgl. Aruch sv. טען 4) über גוסס „röchelnd" vgl. meine Bemerkungen in B.

III. (ThA. 21, a JG. 35, No. 3 auch bei Nachmani zuMaccot 3, b [שבעה עי״ם 7, a].)

1 חמור גזל המת מגזל החי שהגוזל את החי יכול לפייסו ולהחזיר לו גזלו ובמתו אינו יכול[1]) כיוצא בו המכבד את יולדיו במותן משובח ממי שמכבדן בחייהם שהמכבדן בחייהן אינו מכבדן אלא משום יראה ולשום ירושה והמכבדן במיתהן אינו מכבדן אלא לשם שמים[2]).

2 רשב״ג אומר[3]) האומר להברו השאילני חלוקך שאלך[4]) ואבקר את אבא שהוא חולה והלך ומצאו מת קורעו ומניחה וכשבא לביתו מהזיר לו חלוקו ויתן לו דמי הקרע[5]) ואם[6]) לא הודיעו הרי זה לא יגע בו.

3 המשאיל חלוק[7]) לחברו ללכת[8]) לבית האבל אינו רשאי ליטלו [היכנו][9]) עד שיצאו ימי האבל וברגל[10]) עד שיצאו ימי הרגל ובמשתה עד שיצאו ימי המשתה.

1) Bei JG. nur inhaltlich in anderer Fassung 2) bei JG. שבחייהם יכול מ׳(שום) יראה במותם אינו יכול ; לחזור וליתן להם מיעה מ׳עה ist wol eine aus entstandene Corruptel 3) fehlt bei JG. 4) JG. ואי׳ג 5) JG. קרעו 6) so bei JG; in ThA. אם 7) JG. חלוקו 8) JG. לילך 9) aus JG. ergänzt 10) bei JG. וב׳ נמ׳.

No. 1 Findet sich in Semach. c. 9. mit einigen Varianten vgl. Jomtob Jschbili zu M. kat. 26, b — zu No. 2. vgl. Sem. l. c. Tosifta bab. mez, VIII, b. M. kat. 26, b, für No. 3 ist kein Beleg vorhanden, vgl. jedoch noch Tos. l. c.

IV. (ThA. 26, b.)

מקום שמספידין הוא מספיד על אשתו ואם[1]) לא רצה בשלו[2]) בא אביה וקוברה ומציאין הימני בעל כרחו.

1) für אם 2) f. בשלה.

Chan. Forschungen S. 213, über תשובות תלמידי דונש Stern Vorr. zu השלים ומנחם ed. Wien p. XLIV, für הכביד findet sich ein Beleg in j Synh. IX, 3 ואם לאח״כ אמדוהו לחיים ומה מאימתי מונין לו משיכביד vgl. b. Synh. 68, b הכביד ומת.

In Semach. c. 14 lautet dieser Saz:
מקום שמספידין הוא מספיד על אשתו ואם אין בעלה מטפל לה מטפל בה בקבורתה ומוציאין הימנו בע"כ.

Naumburg und Falk-Lisser z. St. streichen die Worte מטפל בה בקב', Elia Wilna emendirt מטפל in מטפלין; es ist jedoch klar, dass hier nur בה aus אביה corrumpirt, sonst aber alles richtig ist, vgl. j, Ketubot IV, 6. תני לא רצה הבעל לקוברה האב קוברה ומוציאין ממנו בדין (danach Maimuni Ischut 14, 24) und für den 1 Theil unserer Stelle Tosifta Ketubot 4, (j. l. c.) מקום שנהגו להספיד כספיד.

V. (ThA. 31, a JG. 39, 40 (Tur J. D. 349) Ascheri M. kat. No. 126).)

1 מורקין כלים על המת וקולטין ומצילין מאויר עד שלא יזכה בו המת שכל הכלים שהמת זוכה בהם [1]) אסורין בהנאה חוץ מן הסל ומן המגרפה וחמריצה המיוחדים לקבורה.

2 האומר [2]) קברוני בטלית זו על מנת שהוא לי אין [נוטלין] [3]) אותה ממנו [4]).

3 היו אביו ואמו [5]) מורקין בו כלים מצוה על אחרים להציל אמר רשב"ג במה דברים אסורים שלא נגעו במטה אבל נגעו במטה אסורין.

---

1) JG. שו' ב' המ' 2) האומר—ממנו nur bei JG. 3) bereits von Bamberger z. St. ergänzt 4) JG. ממנה 5) so weit in ThA.

N. 1 Ist dem Sinne nach theilweise aus Synh. 48. a bekannt — 2 findet sich nirgendwo mehr — 3 ist auch in b. Synh. 48, a.

VI. (ThA. 33, a (ותניא באבל) JG. 53 (l. תניא (ובאבל הנהו).

על כל המתים סלק מרבה בעסקיו ומתנגה על אביו ואמו ומשתכח [1]) בר"א

בזמן שהיו (2 כרי (אבל) (3 אבל לא היו כרי (אבל) (4 אל ירבה בעסקן שאינו אלא מנוולך.

1) JG. 'מ 2) שהן 3) bei Nachmani 4) id)

In Semachot c. 9. mit einer anderen Halacha verflochten. Hieher gehört davon; על כל הכתים כלן . . . אינו מרבה בעסקו על אביו ועל אמו המרבה בעסקו הרי זה משובח. vgl. j. M kat. III, 8 מפני שאמרו שכל המרבה בעסקיו על אביו ועל אמו הרי זה משובח.

Dass die Baraita in Semach. l. c. aus zwei einzelnen Halacha's zusammengezogen werde, beweist b. M. kat. 22, a. wo noch der andere Theil selbständig verhanden ist. Unser Saz stand auch in provencalischen Talmudhandschriften, da wo jezt M. kat. l. c. sich die Stelle על כל המתים כולן רצה ממעט בעסקו רצה אינו ממעט ועל אביו ואמו ממעט findet. Dies wird von Abraham Abbetdin (Eschkol ed. Auerbach II. p. 162) bezeugt, der diesen Saz auch anführt: für כרי אבל liest er wie Nissim zu Alfasi M. kat. No. 1213 כדאין, was wol das Richtige ist.

Aus dem Ausdrucke מנוולך wäre zu schliessen, dass Elieser b. Zadok der Autor dieses Sazes sei. In Semachot c. 9. werden nämlich Urteile der Tanaim über das Bewerfen der Leichen mit Wertgeräten, — eine Sitte, die auch den Römern nicht fremd war (vgl, Adam röm. Alterthümer II, S. 214, Andreä Todtengebräuche S. 147, 191) — angeführt und Elieser b. Zadok, der dies für eine Entwürdigung derselben hält, gebraucht dafür diesen Ausdruck והלא אמרו (21 כל המרבה כלים על הכת ה"ז עובר משום בל תשחית דברי ר"מ ר"א בר צדוק אומר מנוולו רבן גמליאל אומר וכו' vgl. über denselben M. Synh. VII, 2. M. k. I, 6, Ned. 66, a, Jakob Brüll in Chajes Ig. Bikkoret ed. Pressburg S. 21, b.

---

21) In Nachmani T. he-Ad. 31, a und in Alfasi M. kat. No. 1244 steht für 'ה' אמ, das Elia Wilna streichen will, מפני שאמרו, welches ganz gut in den Zusammenhang passt; das voranstehende חבלן bedeutet nämlich hier „ein Ueberhäufender" (vgl. Ar. sv חבל 3). Die Formel מפני שאמרו kömmt noch Semach. c. 11. vor.

VII. (ThA. 35, a, (בסכילתא אחריתא דאבל). JG. 40.)

עושין חופות להנים [1]) וחולין בהב [2]) בין פירות גמורין בין פירות [3]) שאינן גמורין דברי ר' מאיר ר' יהודה אוסר בפירות גמורין [4]) שכל הנתנה בהפתו של מת אסור [5]) בהנאה [6]).

1) fehlt bei JG. 2) id. 3) id. 4) דברי-גמורין fehlt in ThA. 5) JG. אסורין 6) אבל שאינן גמורין מותרין bei JG. scheint eigener Zusaz zu sein.

vgl. Semach. c. VIII, das ebenfalls von Nachmani a. a. O. angeführt wird; aus 'שכל הנתנה וכו ist dort 'כללו של דבר התלוי וכו geworden.

VIII. JG. 40.

בן עשרים שנה מקלסין לפני מטתו בן ארבעים יוצא כחתן בן שבעים יוצא כאב ואין יוצא כחתן ר"ש אומר תינוק שבא לכלל זכות וחובה תולין לו במעשיו ואם לאו תולין לו במעשה אבותיו והאשה תולין לה במעשה אבותיה או במעשה בעלה והכם תולין [לו [1]) בחכמתו וביראתו.

1) So nach den Vorstehenden zu ergänzen.

vgl. Semach. III, 5, 6, 7.

IX. (ThA. 35, b, וכמכילתא אחריתא דאבל תניא, JG. 38. ובאבל תניא.)

1. יתומה לשאת ויתומה ליארס יתומה לשאת [1]) קודם, שבוע הבת ושבוע הבן שבוע הבן קודם.

2. המת והמילה המילה קודמת שזו מצוה לחיים וזו מצוה למתים.

3. המת [2]) והכלה הכלה קודמת, המלך והכלה המלך קודם שהכל חייבין בכבודו של מלך.

4. בית האבל ובית המשתה [3]) בית המשתה קודם ואם יש לו פרנסה בית האבל קודם [שנאמר טוב ללכת אל בית האבל מלכת אל בית המשתה באשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו (קהלת ז' ב')] [4]).

5. אבל וחתן אבל קודם כפני שהחתן אוכל ומאכיל אחרים והאבל אינו אוכל עד שיאכילוהו אחרים [5]) (שנ' לבו) [6]).

1) fehlt bei JG. 2) JG. וכן המת. 3) JG. ב' המ' וב' הא'. 4) diese Belegstelle ist aus 5 hieherzusezen; für 'הא und 'המ hat der mass. Text 'אב und 'מש. 5) והאבל—אחרים fehlt bei JG. 6) s. Anm. 4.

Für 1. und 2. ist keine Parallele vorhanden. Die Wochenfeier für einen neugeborenen Sohn kennen wol die Talmude (j. Ketub. 1, 5, b. Synh. 33. b, bab kam. 80, a, b. bat. 60, b),

von einer solchen bei einer Tochter findet sich aber sonst nirgends eine Erwähnung. Die Ansicht Chananels über die erstere (Aruch sv. שבע 1.) erweist sich durch unsere Stelle als irrig. — Zu 3 vgl. Semach c. 11, b. Ket. 17, a. Ab. d. R. Nat. c. 4; zu 4. vgl. Semach. c 12[20]) und Tanchuma in Jalkut II, 973, b.

X. (ThA. 43, a. ובאבל הניא).

לעולם אינו מת מצוה עד שימצאו ראשו ורובו ר' יהודה אומר השדרה והגלגלת הן הן רובו.

Der Ausspruch R. Jehuda's, der in Semach. II, 12, (angeführt ThA. 51, a) und ib. c. 12 (angeführt ThA. 33, b) auf andere Fälle angewendet ist, gehört M. Ohol. 3, 6. R. Jose an. In dessen Sinne heisst es j. Nas. VII, 1. כי קבור תקברנו, (Deut. 21, 23) מכאן שאינו נעשה מת מצוה עד שיהיה ראשו ורובו vgl. b. Nas. 43, b.

XI. (JG. 70).

מי שנהרג ע"י עכו"ם או ע"י לסטים או ע"י היה ומצאו את הראש מונין עליו ל"ז [1]) מצאו את הגוף אחר שמצאו את הראש אין מונין עליו מצאו[2]) את הגוף מונין עליו מצאו את הראש החרין ומונין עליו לא מצאו את הראש ולא את הגוף משנתיאשו מלשאול.

1) i. e. ל' ח'. 2) JG. ומ'.

Diese Baraita steht mit der Sem. II, 12 nicht im Einklange.

XII. (JG. 34. והתם נמי תנינא . . . ובאבל תניא).

1. הקורע על מתו ודבר או ששהה כדי דבור חוזר וקורע לכתחלה.

2. אמרו לו מת בנך וקרע [ואח"כ אמרו לו[1])] לא היה בנך אלא אחיך לא היה אחיך אלא אחר חוזר וקורע לכתחלה. זה הכ"ל כל ק"ע שאינו לשם אותו המת חוזר וקורע לכתחלה.

1) Vermutungsweise ergänzt.

20) ואם יש לו פרנסה will wol sagen: „wenn bei dem Hochzeitsmale genug Theilnemer sind"; anders Tur J. D. No. 360.

Vgl. Sem. c. 9. b. Nedar. 87, a, j. M. kat. III, 7. b. M. k. 26, b. In Hal. gedol. 42, d (und daraus bei JG, l. c.) findet sich noch eine dazugehörige Baraita, die sonst nirgendswo vorkömmt: אמרו לו מת אביך וקרע ובתוך כדי דיבור נמצא בנו יצא ואם שהה אחר כדי דיבור ואמרו לו בנו לא יצא ידי קריעה וחוזר וקורע. Nach Tosaf. M. k. l. c. stand in j. l. c. קרע על אביו ונמצא בנו אם על אחר אינו צריך לקרוע, währenddem die Ausgaben (übereinstimmend mit j. Berach. II, 1 Sem. c. 9. b. Ned. 27, a) קרע וחוזרה כו נשתה אבעל וכו׳ haben.

XIII. (JG. 40.)

1. כפר שיש בו ב׳ מתים מוציאן אה הראשון וכספידין אותו וקוברין אותו ומנחמין ואח״כ מוציאן השני [ומספידין אותו] [1]) וקוברין אותו ומנחמין א״ר יהושע האיך אלו מנחמין והמת בכפר אלא מוציאן את הראשון וכספידין וקוברין ומוציאין את השני ומספידין וקוברין ומעמידין שניהם בשורה אחת ומנחמין אותם אימתי בזמן ששניהם שוין אבל אם היה אחד מהם חבר ואחד עם הארץ החבר קודם שהכל הייבין בכבודו ויש אומרים ע״ה קודם היה אחד מהם עשיר ואחד עני עשיר קודם וי״א עני קודם.

2. אין מוציאין שני התנים בתוך ארון אחד כאחת ר׳ יהודה אומר אם היה כרי לזה ולזה מוציאין ר׳ שמעון בן גמליאל אומר קרובים אלו[2]) לבוא לידי איבה. אין מוציאין ב׳ כלות בתוך ארון אחד כאחת ר׳ יהודה אומר אם היו שתיהן שוות מוציאין רבן שב״ג אומר קרובות אלו[3]) לבוא לידי איבה.

3. אין מוציאין שני התנים בתוך מטה אחת כאחת ר׳ יהודה אומר אם היה קלוסן שיה מוציאין מעשה שאירע דבר זה באושא והיו אומרים הוי התנים הוי כזה.

4. אין מוציאין שני מתים בתוך ארון אחד כאחת אין[4]) קוברים ב׳ מתים זה בצד זה ולא את המת בצד העצמות[5]) ולא את העצמות בצד המת ר׳ יהודה אומר האיש נקבר עם בתו הקטנה[6]) והאשה נקברת עם בנה קטן [ועם בן בנה קטן][7]) זה הכלל כל שהוא ישן עמו בחייו יקבר עמו במותו וכל שאין ישן עמו בחייו לא[8]) יקבר עמו,[9]) במותו.

---

1) Nach dem Vorstehenden ergänzt. 2 3) JG. אליו. 4) von hier ab auch in ThA. 38, a und daraus Tur J. D. 362. 5) ולא-העצמות fehlt in ThA. 6) in ThA. ק׳. 7) in ThA. 8) in ThA. אינו נק׳. 9) fehlt in ThA.

No. 1. kömmt zum Theile in verkürzter und veränderter Form auch in Semach. c. 11. (nach der LA. in ThA. 34, b)

vor; von 2. gehört dav Motiv ib. Simon b. Elieser an; 3. ist daselbst ausführlicher gegeben.

No. 4. das nach Nachmani's Zengniss aus אבל מכילתא אחריתי-stammt, erscheint Semach. c. 13. nur lückenhaft wieder, welche Stelle übrigens nach Naumburgs Vorschlage (נחלת יעקב z. St.) zu rectificiren ist.

XIV. (ThA. 38, a. JG. 72, Tur 362).

אין נוהגין שתי ארונות זה על גב זה ואם נתן כופין[1]) את בעל העליון שיפנה שאין נודנין בזין בכתים.

1) fehlt bei JG.

Diese oder eine andere Baraita ähnlichen Inhalts war die Quelle für Maim. Ebel. 14, 16. Schemtob Ibn Gaon (מגדל עז z. St.) bezeichnet als solche אבל רבתי דמכילתא אחריתי.

XV. (ThA. 64, a. ובמכילתא אחריתי דאבל תניא).

כל מה שיש באיש יש באשה חוץ מתספורת.

Dass das Verbot des Haarschneidens während der Trauer tage sich auf Frauen nicht erstreckte, war auch aus Semach c. 7 ersichtlich, wo aber in den Ausgaben der Text verstümmelt ist. In Hal. gedol. 43, b, heisst es: כל שלשים יום אסור בתספורת אחד ראשו ואחד זקנו ואחד כל שער שיש בו . . . והאשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה. Dies wird aber bei Alphasi M. k. No. 1221. aus Ebel rabbati angeführt (vgl. auch Maim. Ebel 6, 3, Tosaf. Jebam. 43, a. sv. מקום, Eschkol II. S. 164, Nachmani l. c. 63, b ff. Ascheri M. k. No. 100, Naumburg in נ"י z. St.).

XVI. (JG. 46).

1. היו לו שתי נשים זו שרגיל אצלה כופה מטתה ושאינו רגיל אצלה אינה כופה מטתה אלא מטתו בלבד.

2. הדר בפונדק והשרוי אצל הולה אם מת לו מת אינו חייב בכפיית המטה ואם היה פונדק מושכר לו חייב.

No. 1. kömmt nirgendswo mehr vor; 2. stimmt theilweise mit j. M. k. III, 5 überein.

XVII. (JG. 52, ThA. 66, b).

מקום שנהגו לנחם אבלים בבצים ועדשים מאכילין מקום שנהגו בבשר ויין מאכילין והכל לפי הבנהג.

Vgl. meine Notiz in Kobak's Jeschurun VIII. d. Th. S. 30 f. [21]).

XVIII. (JG. 52, ThA. 25, b. Tur J. D. 393).

אבל [עד][1]) שלשה ימים אינו יוצא אחד המטה משלשה ועד שבעה יוצא[2]) בשכונתו אבל לא בשכונה אחרת.

1) So bei JG. 2) fehlt bei JG.

Der erste Theil stimmt mit Semach. c. 6: מת באותה העיר ביום הראשון וביום השני אינו יוצא עמהן überein, das übrige variirt auch dem Inhalte nach.

XIX. (ThA 78, a. תני לה (באבל[1]).

אין אומרים לא עת ולא מדרש ולא הגדה בבית מדרשו [של אבל][2]) . .[3]) מפני שביהודה נוהגין שלום בכניסתן וביציאתן ללמדך שאין אבלות בשבת.

1) In Bet Josef 344 בא' רבתי. 2) aus der Erklärung Nachmani's l. c. ersichtlich. 3) hier scheint eine Lücke zu sein, die nach Sem. X Ende zu ergänzen ist.

Der Ausdruck עת [22]) in dieser Baraita weist auf eine andere Quelle als Sem. l. c. hin; es ist aber möglich, dass Nachm. daselbst einen anderen Text vor sich hatte.

XX. (JG. 73; 2 auch ThA. 38, b).

1 אין מפנין עצמות מתוך הארון לקבר ואם פנן אסור בהנאה היה של עץ

21) Nachzutragen ist dahin noch, dass auch bei den Römern Linsen als Trauerkost galten.

22) עת, wofür Bet Josef l. c. תורה hat, bedeutet ursprünglich die für das Studium festgesezte Zeit (vgl. קבעת עתים Sab. 31, a und זימנא b. Berach. 43, b ענתא j. Sota IX, 13) und dann dieses selbst.

ישרף של חרס או של אבן ישבר והשברים אסורין בהנאר.
2. המוציא נסרים בבית הקברות לא יזום ממקובן.
3. אין מסלקין[1]) עצמות לא מתוך הארון ולא מתוך הקבר לצד לקבור שם כת אחר מקום שנהגו לעשות כן עושין מקום שנהגו שלא לעשות כן[2]) אין עושין ועל זה נאמר אל תסג גבול עולם (משלי כ"ב כ"ח).

1) ThA. מלקטין. 2) fehlt in ThA.

No. 1. und 2. sind bis auf den Anfang von 1. in Semach. c. 13 verhanden, welche Stelle aber bei Nachmani (l. c. 39, a) und in Tur J. D. 363 anders lautet. — No. 2, das wegen der Anwendung einer sonst anderweitig verwerteten Beweisstelle (vgl. Geiger in Hechaluz 5. S. 28 ; meine Notiz in Szanto's „Neuzeit Jahrgg. 1872 No. 24) interessant ist, findet sich keine Parallele.

XXI, (JG. 74.)

כל העצמות אדם מלקט חוץ מעצמות אביו ואמו אמר ר' אלעזר בר צדוק אמר לי אבא כשהיו[1]) מלקטין עצמות אל הכנסו[2]) לראותן עד שיפרסו עליהן סודרין וחכמים אומרים נותנן בב' סודרין של אביו בסודר אחד ושל אמו בסודר אחר . . . .[3]) דברי ר' עקיבא ר' שמעון בן ננס אומר אף סודרין להתאכל[4]).

1) JG. כשהיו. 2) JG. תכנם. 3) hier scheint eine Lücke zu sein, die viell. aus Semach. c. 12 auszufüllen wäre. 4) JG. להתאבל.

Anfang und Ende dieses Stückes findet man auch Semach. c. 12.

Nach Massgabe der ziemlich zalreichen und mitunter auch grösseren Bestandtheile, die sich von dem kleinen Ebeltractate erhalten haben enthielt dieser Vorschriften über Besuch der Kranken, Behandlung der Sterbenden, Bestattung der Leichen, Trauer nach Todten, Anlegung von Gräbern und über das auch bei den Juden im Gebrauch gewesene Ossilegium. In Sprache, Structur und Anordnung des Inhalts trägt dieser Tractat alle Eigenschaften der Mischna an sich, so dass nur hie und da ein ihr fremder Ausdruck zum Vorschein kömmt[23]).

23) ויש אומרים (XIII, 1) kömmt nur Abot. 5, 9 noch vor — ללמדך (XIX) ist zweitelhaft.

Die jüngere Abfassungszeit wäre allerdings bewiesen, wenn der Name R. Chija zu Anfang des Tractates sicher wäre, es werden aber sonst nur tanaitische Autoren genannt [24]). Von den Lehrformeln ist nur eine aus der Mischna nicht nachweisbar [25]). Die gelegentliche Herbeiziehung anderen Lehrstoffes, die die ganze talmudische Literatur charakterisirt, ist ebenfalls hier in Anwendung gekommen [26]) und beweist, dass diese Halachaordnung anfangs für die mündliche Ueberlieferung angelegt war. Als eine Eigentümlichkeit macht sich die öfter hervortretende Motivirung einzelner Vorschriften durch allgemeine Maximen kenntlich [27]). Die Berufung auf Schriftstellen findet sich an drei Orten [28]) und eben so oft die Illustrirung durch Facta [29]).

Seinem Inhalte nach verrät dieser Tractat keine Abhängigkeit von früheren Quellen und wenn man auch darin gerade keine erheblichen Widersprüche zu den in den anderen rabbinischen Schriftwerken aufbewahrten Halacha's entdecken kann, so enthält er doch — und das giebt schon sein fragmentarischer Bestand zu erkennen — Vieles, was sonst unbekannt ist. Eine Identität desselben mit dem im Talmud genannten Ebel rabbati ist kaum anzunehmen, da sonst Isak Ibn Ghajat oder doch wenigstens der gründliche Nachmani darauf aufmerksam gemacht hätte, dass die dorther citirten Säze auch hier vorkommen; es unterliegt aber keinem Zweifel,

---

24) Akiba (II, 2; XXI), Elieser b. Zadok (XXI), Jehuda (VII, X, XIII, 2, 3. 4), Josua (XIII, 1), Meir (VII), Simon b. Gamaliel (V, 2; XIII, 2 und wol auch VIII), Simon b. Nanos (XXI).

25) Nämlich כללו של דבר (II, 2), in der Mischna gewöhnlich זה הכלל (vgl. auch XII, 2; XIII, 4); כיוצא בו (III, 2) und במה דברים אמורים (V, 3; VI, 1) gehören ebenfalls derselben an.

26) s. IX, 1.

27) I. 3 שבקור חולים וכ׳, VI, שכל הכלים וכ׳, VI, שכל וכ׳, IX, 8, שהכל חייבין וכ׳ vgl. XIII, 1; XIV שאין נוהגין וכ׳; vgl. auch II. 1 und III, 1.

28) I, 5, IX, 4, XX, 3.

29) II, 2, XIII, 3, XXI.

dass in Semachot Manches aus den kleinen Ebeltractae Aufnahme fand[30]) und dieser somit älter als jenes ist. Da nun eine Elieser b Zadok angehörige Ansicht einmal als allgemeine Annahme hingestellt wird [31]) so ist zu vermuten, dass die Grundlage zu diesem Tractate von ihm geschaffen wurde.

Vorerst muss constatirt werden, dass das Vaterland dieses Werkes Palästina ist, denn nur dort waltete das Streben, tanaitische Traditionen zu sammeln, zu dem durch die Sammlung der Mischna der Anstoss gegeben wurde. Nur dort konnte es geboten sein, an den Kranken die Frage zu richten, ob er etwa noch unverzehntete Feldfrucht habe, oder in dem Falle dass er Ahronide war, welche Hebe rein und welche unrein sei (I, 1.) und nur dort wurde nach dem lezten Aushauch des Verstorbenen ein Gebet gesprochen, in welchem das traurige Verhängniss als ein Act der göttlichen Gerechtigkeit dargestellt wurde (II, 2)[32]), währenddem es anderwo erst vor

---

30) Eine Vergleichung der bereits angegebenen Parallelen zeigt, dass die Baraita's in Ebel sutarta ausführlicher sind und auch das Gepräge der Ursprünglichkeit an sich tragen.

31 s. oben S. 16.

32, Nachmani (a- a. O. p. 33, a) giebt auf Grund dieser Baraita an: נהגו ישראל בכל מקום לומר צדוק הדין עם יציאת נשמה תניא אין פותחין בצדוק הדין על המת עד שתצא נפשו. vgl. Hapardes No. 290, Kolbo 114, 2 und ausführlich Tanja No. 66, die über diesen ritualen Brauch geonäische Responsen vor sich hatten, wie z. B. das in Schaare Teschuba No. 219, chemda genusa No. 24. Derselbe war, wie aus einer Baraita (b. Berach. 18, a Semach. c. 10 והוא עומד ומצדיק עליו את הדין) zu ersehen, in Palästina geltend und in Babyloninn bekannt. In Sifra ed Weiss f. 45, a (Jalkut I, 525) wird von Ahron gesagt, er habe nach dem Tode seiner beiden Söhne ein solches Gebet gesprochen (Seb. 115, b blos שתק) und indem dasselbe auch an anderen biblischen Personen nachgewiesen wird, der Saz aufgestellt למודים צדיקים שמצדיקין עליהן את הדין. Den Namen צדוק הדין, führt auch ein beim sabbatlichen Vesper-Gottesdienste übliches Gebet, das zu Ehren des angeblich' um diese Zeit verstorbenen Moses eingesezt worden sein soll (vgl. Landshut hegjon leb S. 346; Buber zu Pesikta d. R. Kah. p. 75). Dass man von dem Brauche, nach dem Verscheiden des Todten seiner Stimmung diesen Ausdruck zu geben, in Babylonien nichts wusste, beseugt der Gaon Hai (in einem Resp. bei JG. 59 ThA. 33, a) ליכא מידם דמיתמר בבבל וקרי ליה צדוק הדין. vgl. übrigens auch Aruch sv. ברך.

der Beerdigung gesprochen wurde. In Palästina bestanden nun Genossenschaften, welche sich mit Krankenpflege, Todtenbestattung und anderen wolthätigen Werken beschäftigten [33]) Einer solchen Genossenachaft gehörte sicherlich auch Elieser b. Zadok an, da er über die in Jerusalem bestandenen Verbindungen dieser Art Nachricht giebt [34]) und von seinem Vater Anweisungen über das Ossilegium erhielt [35]). Es ist daher wahrscheinlich, dass er eine Sammlung von Halacha's, die hier in Anwendung kamen, für die Mitglieder der Genossenschaft, zu der er gehörte, angelegte hat uud aus deren weiterer Bearbeitung dann der kleine Ebeltractat hervorgegangen ist. Elieser b. Zadok I. —wie er zum Unterschiede von einem jüngeren Gesezeslehrer dieses Namens zu nennen ist— war ein Zeitgenosse R. Gamaliel's II. und lebte in Lydda [36]). Dort wurde nun, wie sich aus dem Inhalte von Semachot ergiebt [37]), ein Tractat über Trauergebräuche verfasst und da dieses aus dem kleinen Ebeltractate geschöpft hat, so ist es wahrscheinlich,

---

In einem anderen Resp. (ThA 28, b) sagt derselbe: וצדוק הדין אשר אתם אומרים אין אנו יודעים מה הם דבריו אם יש בהם ממין הספר כגון „הוי“ או „אבוי“ או „בכוי“ או „כמה קשה“ וכיוצא באלו . . . . ואם דבר צדוק הדין בלבר. Die Verbindung der Bezeichnung בית דין mit צדק (in R. Nissim's Widduj und sonst) ist an der talmudisch-midraschischen Literatur nicht nachweisbar vgl. Synh. 32, b.

33) Vgl. darüber Geiger Urschrift S. 123, jüd. Zeitschr. f. Wissenschaft und Leben 6. S. 279 und b. M. kat. 27, b (חבורתא איכא במתא).

34) Tosefta Meg. c. III. vgl. Semach. c. 12. In b. Hor. 13, b giebt Elieser b. Zadok Mittheilungen über die Ordnung der Plätze bei Hochzeitsmalen. Dass er überhaupt von den in Jerusalem bestandenen Sitten viel zu erzählen weiss, weist Frankel Hodeg. in Mischnam p. 98 nach.

35) Sem. l. c. und Ebel sut. No. XXI.

36) Tos. Pesach. c III. אמר ר׳ אליעזר בר צדוק פעם אחת היינו יושבין לפני רבן גמליאל בבית המדרש בלוד ובא זונין הממונה ואמר הגיע עת לבער את החמץ הלכתי אני ואבא לבית רבן גמליאל וביערנו את החמץ. In b. Pesach. 49, a wird wol diese Baraita in einen anderen Recension vorgetragen, aber die Richtigkeit der Angabe in der Tos. geht aus c. X das. hervor: מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסיקין בהלכות פסח כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו להן לבית המדרש vgl. noch Tos. Beza c. II, j. Beza II, 7, b. B. 22, b.

37) s. weiter unten.

dass derselbe auf Grund der von Elieser b. Zadok angelegten Sammlung in Lydda verfasst wurde und die dorthin gehörigen Nachrichten in Semachot ihm entnommen sind. Seinem Inhalte nach nicht jünger als die Mischna und vielleicht dann von R. Chija revidirt und bereichert, ist dieser Tractat nur immer in einem engeren Kreise bekannt gewesen und dann durch das jüngere Semachot verdrängt worden. Da die Kenntniss der Vorschriften über Krankenpflege und Leichenbestattung in Ueberliefernng und Uebung der Genossenschaften lebte und eine besondere Ordnung dafür vorhanden war, so schien es überflüssig, davon ausführlich in der Mischna abzuhandeln.

III.

Währenddem der kleine Ebeltractat, der sich als die älteste Sammlung vou Halacha's über die Todtentrauer kennzeichnet, nur noch in einzelnen trümmerhaften Ueberresten sich erhalten hat, ist ein jüngeres Werk gleichartigen Inhalts, nämlich Ebel rabbati oder Semachot[38]), wie dieses auch euphemistisch genannt wird, noch vollständig vorhanden uud nur durch Corruptelen einigermassen entstellt. In den 14. Kapiteln, in welche dieser Tractat mindestens seit dem 13. Jahrhunderte eingetheilt ist, [39]) findet man eine fast vollständige[40]) Anweisung über das Verhalten dem Todten gegenüber von der Stunde an, da mit der Agonie das Absterben begann bis

---

38) Wol nach Ps. 16, 11, שְֹמָחוֹת das. wird schon in Midr. z. St. auf die ewige Seligkeit gedeutet אל הקרי שובע אלא שבע אלו ז' כתות של צדיקים שעתידין לראות פני שכינה. Die geronäische Zeit kennt übrigens diesen Namen noch nicht, vgl. auch Anm. 41.

39) Nach den Capiteln citirt Mordechai M. kat. 919 (wo שלשה עשר für שלישי' zu lesen`, 926, 929.

40) Mann vermisst darin z. B. Nachrichten über die Benedictionen an den Stationen, die bei dem Trauerzuge gemacht wurden (b. bab. bat. 100 b) und die Mittheilungen über sonstige ältere Sitten (b. M. kat. 27, a, ff.

zur Behandlung der Gräber, die seine Ueberreste in sich bergen.

Es ist gewiss, dass dieser Tractat bereits Jizchaki in seiner jezigen Fassung vorgelegen ist, da er die Worte, mit denen er bei uns beginnt, ausdrüklich als dessen Anfang bezeichnet[41]. In den grossen Halachot des R. Simon Kijara, wo er einmal namentlich erwähnt wird, sind an verschiedenen Stellen Stücke daraus aufgenommen[42]. Die hagadischen Bestandtheile sind zum grossen Theile in das Sammelwerk Jalkut übergegangen[43]; zur Zeit der späteren Gaonen war Ebel rabbati schon ziemlich verbreitet; da in einer Anfrage, die aus einer fernen Gegend an Scherira und Hai erging, also spätestens a. 1000, auf eine Stelle darin Bezug genommen wird

---

41) Com. zu Ketubot 28, a (Zunz a. a. O.) מסכת הי״א וקורין אי׳תה מס׳ שמחות וזו הי״א משנה ראשונה שלה הגוסס וכ׳; dazu wird in Schitta z. St. bemerkt פי׳ לפירושו הוקשה לו ז״ל אמאי קראו אותה מס׳ שמחות ולא קראו אותה על שם תחלת המסכתא כמו מס׳ משקין מס׳ ביצה ותירץ ז״ל לפי שמשנה הראשונה הגוסס לכך לא קראו אותה על שם תחלתה דאין קוראין שם על פורענות. Aus demselben Grunde, der für den Namen Semachot gilt, wurde wol auch dem ersten Abschnitte dieses Tractates die in den Ausgaben abgedruckte agadische Introduction vorangestellt, über deren Inhalt Pesikta ed. Buber p. 64, b. Pesikta rab. ed. Prag p. 32, a, Jalk. I, 720, h, Raschi bei מנחת יהודה p. 45, c. und dann Sab. 10 b, Beza 15, a (Zunz in Steinschneiders hebr. Bibliogr. BD. XI. S. 67) zu vergleichen ist. Das Folgende soll wol lauten: אף הקב״ה אמר [האיך] אודיע לבני המיתה המשחקת הזאת ששונאי׳הם (האיך) מתים בה אלא (תשמור) [אשמור .l] נפשותם עד הבקר כדי שיראו בני בשונאי׳הם.

42) I, 1 und theilweise 2, 3; II, 1—4, 7—9 Anf. 10—14 H. g. 43, d, 44 a als תנו רבנן; IV, 7— 10, 13— 17 ib. 44, d; V, 18, 19 ib. a; c. VII כל שלשים וכ׳ ib. 43, c; c. XII חצץ—[.l בבנו של ר׳] מעשה בר׳ ib. 142, c. (תני באבל); c. XIII המלקט בחבילה וכ׳ ib. 144, b; c. XIII אין קוברין-במותו ib. 44 c: ib. ארון שפנהו ib; c. XIV אין מוציאין-למשפחה ib. 144, b.

43) Aus c. VIII Jalk. I, 261, 271, 658, 878,

44) JG. II. p. 71, ThA. 51 a b vgl. T. J. D. No. 375; ונשאל מרבינו שרירא ומרבינו האי מאן דאיתיה במדינתא . . . מדמינן לה להא דבהלכות... או להא דאמרינן הרוגי מלכות מאימתי מונין להם משנתיאשו לשאול (Semach. II, 12)... והשיב הכי אמר[ו] רבנן במשנתינו משנתיאשו לשאול. Die Bezeichnung Mischna findet sich für diesen Tractat noch bei Natronai (s. Anm. 5) und bei Jizchaki (Anm. 41).

und in dem Responsum, das diese darauf erliessen dasselbe „unsere Mischna“ genannt wird.

Die Entstehung dieses Tractates ist nach einem darin vorkommenden Ausdrucke unzweifelhaft nach Palästina zu versezen[45]; die vielfache Uebereinstimmung seines Inhaltes mit Baraita's im palästin. Talmud ist ein nicht minder triftiger Beweis für diese Annahme, die dadurch zur Gewissheit wird, dass in der alten bruchstücklich noch erhaltenen Collation babylonischer und palästinischer Bräuche die der lezteren Art, welche daselbst angeführt werden, soweil sie sich auf die Todtentrauer beziehen, mit den Halacha's unseres Tractates übereinstimmen.

In dieser Collation heisst es[46]:

1. אנשי מזרח אין מתאבלין על הוולד עד שימלאו לו שלשים יום ובני ארץ ישראל אפילו הוא בן יומו הרי הוא כחתן שלם מן הרא חינוקת (Nid. V, 3.)
2. אנשי מזרח פוטרין את האבל לפני הרגל אפילו שעה אחת ומני (וכבני 1. א״י אינו נפטר עד שיהיו לו שלשה ימים לפני הרגל מן הרא (M. kat. 19.).
3. אנשי מזרח אין פיוהין לפני המת במועד ובני א״י פותחין לפניו.
4. אנשי מזרח מכניסין את האבל בכל יום לבית הכנסת ובני א״י בשבת בלבד.

Ist wol aus No. 1. kein sicherer Schluss zu ziehen, da die Bestimmung, welche mit dem darin erwähnten pal. Berichte in Einklange steht, nicht nur in Semachot sich findet, sondern auch in einem anderen Ebeltractate vorhanden war[47]), so hat No. 2. dort eine deutliche Parallele[48]). Ueber No. 3. das sich vielleicht auf das Gebet beim Verscheiden bezieht, bieten die

---

45) לא סוף דבר (III, 1), das der Mischna fremd ist.

47) Bruchstück in resp. Schaare zedek p. 20 b. kürzer in חלוקי דינים בין בני א״י ובין בני בבל (Anhang zu Salomo Lurja's Jam schel Schlomoh zu Bab. kam. wahr scheinlich demselben Codex, aus dem No. 29 seiner Responsen stammt, entnommen) No. 2, 5 (wo האבל f. הזבל und ימים f חדשים zu lesen ist), 12 und 14.

47) s. Se mach III, 1 und oben S. 8

48) ib. VII אבא שאול אומר הקובר את מתו שלשה ימים קודם הרגל בטל ממנו גזירת שבעה והלכה כדבריו vgl. noch b. M. k. 19, b.

altrabbinischen Schriftwerke überhaupt nichts[49]), auch von No. 4. findeft in Ebel rabbati die palästinische Richtung ihren Ausdruck[50]).

Von seinem Vorgänger, dem kleinen Ebeltractate, unterscheidet sich Semachot dadurch, dass jener, aus der lebendigen Quelle der Ueberlieferung hervorgegangen, noch von dem Geiste frischer Ursprünglichkeit durchweht ist und durch die Reinheit seiner textlichen Fassung sowol als auch in der systematischen Vertheilung seines Stoffes eine Unabhängigkeit von anderen Baraitasammlungen documentirt, wie sie nur dem tanaitischen und dem ersten amoräischen Zeitalter eigen war, dieses aber durch eine planmässige Auswahl und Zusammenstellung aus älteren Werken entstanden zu sein scheint, an vielen Stellen Spuren der Ueberarbeitung merken lässt und darum an vielfachen Lücken und Ungenauigkeiten leidet. Um über den Bestand dieses Tractates und über sein Verhältniss zu dem anderen rabbinischen Schrifttume einige Klarheit gewinnen zu können, ist eine sorgfältige Vergleichung mit den Parallelen, die sich für seinen Inhalt in den Talmuden und

---

49) S. Anm. 32. Der in dem kleinen Ebeltractate III, 2 hiefür gebrauchte Auudruck פוהחין lässt vermuten, dass er hier elliptisch dasselbe besagt, vgl. auch darüber M. Ned. 9, 1. Wenn Ascheri (M. kat, No. 134 und dorther T. J. D. No. 401) sagt: ובחלוף נהוגין (מנהגים .TJD) שבין בני בבל ובני א"י כתוב שלדברי שניהם אין אומרים צדוק הדין בחולו של מועד so bezieht sich das vielleicht auf ein öffentliches Gebet, welches vor der Beerdigung gesprochen wurde.

50) In Semach. c. X, heisst es; אבל שבת הראשונה אינו נכנס לבית הכנסת שנייה נכנס אינו יושב במקומו שלישית נכנס יושב במקומו ואינו מדבר רביעית שוה לכל אדם, ר"ש אומר בראשונה ובשניה אחרים באין אצלו ומנחמין אותו, שנייה היא כראשונה, שלישית היא כשנייה רביעית שוה לכל אדם, רמ"א בראשונה ובשנייה אינו בא לביה"כ שלישית נכנס ויושב במקומו רביעית שוה לכל אדם בד"א בבית הכנסת אבל בבה"מ עולה ואפי' בשבת ראשונה,

In der Baraita b. M. k. 24 a werden nur die beiden ersten Ansichten und zwar die zweite, die hier R. Simon angehört, im Namen R. Jehuda's mitgetheilt, welches leztere auch j. M. k. III, 5 der Fall ist (der Schluss ist in Sem. von der ersteren herübergenommen); es ist hier ר"י für ר"ש zu lesen. R. Simon's Saz findet sich in j. das. währenddem hier noch eine vierte von R. Meir stammende Meinung angeführt wird. Die Worte בד"א וכ'

Midraschim finden, unerlässlich. Ausser dem kleinen Ebeltractate, desssn Benuzung bereits nachgewiesen worden, dienen zur Vergleichung:

1. Mischna: Sem. I, 1 nach Ohol. I, 6, Tosefta Sab. 16, M. Nid. V, 4 Tos. — Nedar. 2.[51]) ib. 11, Berach. II, 7 — II, 7-אהיהם כלכ Synh. VI, 6. — ib. 9 שכל המודה-עשיה und ומנין-לעוה״ב Synh. VI. 2. — III, 1 כן-שלם Nid. V, 4[52]) — IV, 4 theilweise aus Jebam. II, 6 — IV, 13 Nas. VII, 1[53]) — VI מעשה שמחה-אסטנים אני Berach. II, 6[54]) — ib. שלשה ימים לכלב Ohol. 11, 7 — ib.... אלו שכקיפין שבת עולה-ויוה״כ כשבת vgl. Middot II, 2[55]) — VI אבל שהוא-וירחקוך M. k. III, 5, 6 — ib. כשם שנוחנין-לאיש Ketubot V, 2 — ib היבמה שאמרה-לחלוץ Jebam. XIII, 12 — ib. המדיר-כתובה Ketub. VII, 1 — ib. סתם נזירות ל׳ יום Nas. I, 3 — ib. הרי שהשלים-בתחלה Nas. III, 6.

---

scheinen ursprünglich eine Accomodation an die Ansicht R. Simons ausgedrückt zu haben אבל בשבת הראשונה הולך לביה״כ ואינו יושב במקומו (vgl. JG. S. 52 ThA. p. 71). Dass die Trauernden nach der babylonischen Sitte die Synagoge täglich besuchten, folgerte Ibo Ghajat aus dem Berichte Hains (ובבבל בכפרים כולי עלמא נפקי לביה״כ), der freilich von Nachmani (p. 72) anders aufgefasst wurde. Den palästinischen Brauch anlangend, wird in Pirke d. R. Elieser c. 17 und in Soferim 19, 12 (wo Elieser d. Hyrkanos als Autor genannt, also das ihm zugeschriebene Werk als Quelle anzusehen ist) mit Bezug auf Middot II, 2 (Semach c. 10) auseinandergesezt: משחרב ביהמ״ק התקינו שיהיו חתנים ואבלים הולכים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות und zwar gilt dies schon von dem ersten Sabbat der Trauerzeit. Dem Verf. des Ebel rab. ist dieser Brauch, der gewiss erst später allgemein geworden, nicht fremd und somit der palästinische Charakter dieses Werkes auch von da aus bewiesen.

51) Ausser Acht gelassen wurde Tos. Erub. 5 הנוסם אע״פ שאינו יכול לחיות הרי זה אוסר.

52) s. oben S. 28

53) Die Stelle in Sem. ist nach ThA. 43 a zu berichtigen und soll ihr Anfang lauten: הכל מטמאין כ״נ ונזיר ר״א אומר וכ׳.

54) Das folgende כל ההלכה, das von den Commentatoren missverstanden wurde, ist wie Elia Wilna z. St. richtig bemerkt, ein Hinweis darauf, dass die Mischna l. c. bis zu Ende der Halacha, wol bis כשר היה, hieherzusezen ist und bedeutet „u. s. w." Diese Auslassuug wurde gewiss durch das Streben, eine Wiederholnng von I, 11 zu vermeiden, veranlasst.

55) Hier lag den Sammler ein ausführlicherer Bericht vor, aus dem auch die Mischna geschöpft hat.

Edujot IV, 11 — ib. טפולי וכו' vgl. Bechor. IV, 1 — ib. סוכה הישנה-כשרה Succa I, 2 — ib. האורז והדוחן-לפני ר"ה Schebiit II, 7, 8[56] — ib. ר' יהודה אומר Scheb. II, 6 — VIII שכל המזכה את ישראל Abot V, 24 vgl. Tos. Joma c. 4 und die bei Landshut hegjon leb S. 370 verzeichneten Stellen. — X. אבל-כתורה BerachotIII, 1 — ib. הוציאו כבלי הכבה-כן ההפלך vgl. Berach. ib. Tractat Tefillin S. 18 — ib. קברו את המת-והחיצונה הייבה Berach. ib. 2 — XI כל המלין- ואין בכך כיום vgl. Synh. VI, 5[57]) — XIV שבעלה-בקבורתה Ketubot IV, 4 — ib. הלוקח מעמד-שיעור vgl. bab. bat. VI, 7 — ib. הרואה Berach. IX, 1.

2. Mechilta: c. VIII וכשנהרג ר"ש ור' ישמעאל-משכבוהם nach M. Nesikin 18 (ed. Friedmann p. 95, b)[58]).

3. Sifra: II, 9 אין מברין-על הדם S. Kedosch. c. 6 (ed. Weiss p. 87, a) b. Synh. 63, a, M. k. 14, b — IV 8, 9 vgl. Emor ib. (94, a) Sebach. 100 a c. VIII וכשהרג-בעתיו Emor ib. 28 ib. j. Nasir VII, 1 — 9 b, (99, b) Kohel rab 2, 1, b. Taan. 18, b, Fastenchronik c. 11, Jalkut I, 643 — c, VIII, חורשי חמורות- הקב"ה vgl. Kedoschim 10 (p. 92, b.) und Parallelst.

4. Sifre: c. VII וחשקת בה-השלישי vgl. S. II. 212, b — 213 d[59]).

---

56) Die fremdartigen Ausdrücke der Mischna werden hier durch bekannte ersezt, so פולין für אפונין (πύανα) und שנתמלאו שנתגמלו für שחרמלו (vgl. Ar. sv. חרמל).

57) Dieser Saz wird unter der Farmel מפני שאמרו angeführt; der hyperbolische Ansdruck עובר בל"ת wird zu ה"ז מנוולו herabgemildert, לחפור לו קבר או כדי שיבואו רחוקים ist eine jüngere Ergänzung.

58) Vgl. die nähere Auseinandersezung ln Weiss's Com. z. St. p. 102.

59) in Sem. ist ר"מ fehlerhaft für ר"א (ר' אליעזר) vgl. auch Jebam. 48 a; für כפשוטו-ממש hat Sem, den jüngeren Ausdruck ודאי (Pesikta et Buber 27 a und sonst). Die Stelle vor ירח ab ist in folgender Weise herzustellen:

ירח זה ירח [כמשמעו] ושאר כל הנשים שלשה חרשים דברי ר"א רע"א ובכתה את אביה ואת אמה ירח הרי [אחר] ימים הי"ז ב' חרשים וא"ח"כ תבוא אליה ובעלתה לרבות את השלישי. Das die Worte ימים, ירח und ואחר כן

5. Bereschit Rabba: III, 10 ר' יהודה B. r. c. 62 [60]).

6. Tosifta: I, 2 Sab. 18 (b. Sab. 154, a)— II, 9 ובני זרח-לעוה"ב Synh. 9 (j. Synh. VI. 5) — IV 20—24 Maccot III— VII שני ימים-בצנעה M. kat. II (b. M. k. 19, b) — ib. המליה-שלשים יום Bab mez. 10 (j. Scheb. X, 1, ib. Mac. I, 2, b. Mac. 3, b) — ib. הלוקה בהמה-מרובין Bab. Mez. 5 (j. Bab. mez V, 4, b. B. mez 69, a, Bechor. 26, b) - ib. הנוטע והמברך Schebiit 2 (j. Scheb. II, 4, b. Rosch hasch. 9, a)— ib. פירות של נטיעה Scheb. ib. j, ib. — VIII ממשיכין-של שמן Sab. 8 (vgl. b. berach 50, b)— וכן אמר שורפין ומעקרין Sab. ib. Synh. 4 (vgl. b. Ab. sar. 11, a) — Sota 13. (vgl. j. Sota 9. 13, b. Sota 48, a und Parallelst.)— ib. כגלגלין זכות ע"י זכאי vgl. Joma 4 (Sifre II. 129, d, b. Sab. 32 a und Parallelst. j. Synh. X, 2) — X אין מוציאין-ומן התפלה Be-rabh II (j. Berach. III, 2 vgl. ib. Synh. II, 2 und b. Berach. 19, a)—ib. שורה הפנימית-חייבין Ber. ib. (j. Berach. II, 2 vgl. Tractat Tefillin S. 18) — XII כך היו חבורות Meg. III — XIV רשב"ג אומר הנפלים וכו' Ohol. XVI —ib. נמצאת אחת אומר וכו' Ohol. (ib. (j. Nasir IX. 3) — ib קבר שהקפוהו וכו' Bab. bat. 1 (j. Nas. ib.).

6 Sonstige Baraita's:

I, 4 Sab. 151, a — 8 vgl. b. Berach. 16, b — 10, b. B. ib. und j. Berach. II, 8 — 12, j. Succa II, 1, ib. Erub. 10, 1 (vgl. Mechilta Pascha No. 17 ed. Friedmann 21, a Tractat Tefillin S. 18) — 13 j. Nid. I, 4 b. Berach. 16, b — 14, b. ib.

II. 8 רשבא-מקרבה Synh. 107, b Sota 47, a — 12 j. M. k. III, 5 — 14 j. Git. VIII, 9 vgl. b. Ketub. 27, b.

III. 1 j. Kid. IV. 11 [61]) — 2, ויצא-ובשתי נשים j. Kid. ib. vgl. b. M. k. 24, b Kid. 80, b — ib. אין עומדין וכו' vgl. b. M. k. ib. — 4 ר' יהודה-בני שבע b. ib. — 8. j. Bic. II, 1 vgl. b. M. k. 28, a [62]) — 9, j. ib. Midr. Samuel No. 23 — 10 ר' חנינא וכו' j. ib.

(Deut. 21, 18) auf je 30 Tage hinweisen, nimmt auch Simon b. Elieser an (Jeb. l. c.) darnach ist auch Sifre l, c. zu rectificiren.

60) Von Jakob Naumburg z. St. bemerkt.

61) Die LA. אבא שאול אומר אף באיש findet sich auch in ThA. 28, b.

62) In j. T. ist das. שיבה für חבה zu lesen,

IV. 1 j. M. k. III, 5, b. 20, b — 2 רשב"א-עמו vgl. j. ib. b. ib — 3 vgl. b. Jebam. 29, b und Parallelst. — 5-7 vgl. b. Jebam. 60, a j. Jebam. VI, 4 — 12, b bab. b. 154, b — 14 vgl. j. Nasir VII, 1, b. Berach. 19, b — 19, j. Pesach. VIII, 8, ib. Hor. III, 8, b. Seb. 100, b. — 25, 26 j. Nas. VII, 1 ib. Ber. III, 2, b. Ab. sar. 13, a, Tos. Ab. sar. c. 1 — 29 j. Nas. ib. b. Nas. 43, b. und Parallelst. — 30 j. ib. — 32 b. Nas. 47 b und zum Theile j. Nas. VII, 1 — 33 j. ib. b. bab. kam. 81, b. Erub. 17, b — 34, j. Nas. ib. Derech Erez sutta c. VIII.

V. 2-5 vgl. j. M. k. II, 1, b. M. k. 11, b — 8 j. Sab. I, 2, 8 ib. M. k. III, 5 — 9 vgl. b. Taan. 13, a j. M. k. I. 1 — 10 j. M. k. III, 5 ib. Taan. I, 6 vgl. Tos. Taan. c. I. b. M. k. 15, b, Taan. 13, a — 11 b. M. k. 13, a, — 12, 13 ib. 15, a — 14 j. M. k. III, 1. b. ib. 16, a — 15 j. ib — 16 j. ib b. ib. 15, b — 17 vgl. b. ib. 16, a[63]).

VI. אכל-המטה j. M k. III, 5. b. ib. 21, a — ביום הראשון אינו נותן-הולצ[64]) j. Berach. III, 1, ib. M k. l. c. Ber. rab. c. 100, b. ib. — מת באותו עיר-הראשון vgl. b. ib. — כא אצל וכו' vgl. j. M. k. l. c. — הרי שבא ומצא b. ib. — ביום-לחברו-היה vgl. b. ib. j. l. c. Ber. rab. c. 100, Tanchuma Mikez No. 4 — אין מציאין-קודם לשבת j. Sab. I, 8, Tos. Erub. III, Sifre II, 203 d, b. Sab. 18, 8, Bam. rab. c. 16, Tanchuma Schelach 1.

VII. מי שמת-שלשה ימים לאבל vgl. j. M. k. III, 5, b. M. k. 21, a — לגיהוץ וכו' b. ib. 23, a — במה דברים-אמורים-מותר בה מיד b. Jeb. 47, b — מוטב-נבלה Kid. 21, b — כיצד לנשואין-לאחר ל' יום vgl. b. M. k. 23, a, j. Jebam. IV, 11, Kohelet rab. zu K. 9, 9, und b. Ketub. 4, a — כיצד לבתולים vgl. Tos. Ketubot 1, j. Ket. I, 4,

63) Die Stelle in Semach. lautet:
ר"ג אומר כל שפשטו בו ב"ד דאע"פ (l. אע"פ) שחזרו וקרבו אותו אין יוצא בשלום מן העולם, die in b. l. c.: רשב"ג אומר אחד מן התלמידים שנדה ומת חלקו אינו מופר; beide Säze scheinen Versionen einer und derselben Ansicht zn sein. R. Gamaliel II, belegte bekanntlich die angesehenstcn Lehrer seinen Zeit mit dem Banne vgl. Grätz Gesch. Bd. 4 S. 34, 35 Wiesner der Bann S. 16 ff.

64) Die richtige Fassung dieser Stelle bei Nachm. (ThA. 61 a)

ib. Jebam, XIII, 14, b Jeb. 111, a — לאלמנה וכו' vgl. b. Ketub.
57, b. — הדר-במזוזה vgl. Tractat Mesusa p. 15, Menach. 44, a.
j. Meg. IV, 12[65]).

VIII. וכשנכנס ר' חנינא בן תרדיון וכו' b. Ab. sar. 18, a.

IX. על כל המתים וכו' vgl. j. M. k. III, 7, b. M. k. 25, a,
Sab. 105, b[66]) — הכל חולצין-ב' ידים b. M. k. 23, b — מעשה שמת-
ופרשיו vgl. Ab. d. R. Nat. c. 25 Synh. 68, a[67]) — על כל המתים
לא חלץ- M. k. 21, b[68]) — קורע בסכין על וכו' ib. — על כל וכו' אינו
מגלה לב vgl. j. M. k. III, 8 b. ib. — על וכו' אינו מבדיל קמישפה j.

---

65) Die Parallelstellen sind in Sem. zusammengezogen und der Text das. also herzustellen:
הדר [בפונדק] בארץ ישראל ל' יום חייב במזוזה והשוכר מיד, הדר בחוצה
לארץ (בפונדק .scil) פטור והשוכר (נון) [ל' .l] יום והדר בבורגן [לאחר] ל' יום
חייב במזוזה. Dass נון in ל zu emendiren sei, hat bereits El. Wilna z. St; es entstand wol aus dem נותן der Quellen.

66) In den Ausgaben ist der Ausspruch Simon b. Elasar's defect; er findet sich vollständig in ThA. 16, b רשב"א אומר חכם שמת כל שעומדין
בשעת מיתתו קורעין וכל שאין עומדין עליו בשעת מיתתו אין קורעין. In b. l. c. lautet derselbe העומד על מת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע למה זה דומה
לס"ת שנשרף. Danach wollen Nachmani und Naumburg das חכם der erstangeführten Recension in אדם emendiren; dies ist aber unthunlich, da es j. l. c. heisst הרואה ת"ח שמת כרואה ס"ת שנשרף. Simon b. Elasar's Saz ist wahrscheinlich in Babylonien dem dort bestehenden Brauche accomodirt worden.

67) Die Stelle in Sem. lautet: מעשה כשמת ר"א חלץ לפניו ר' עקיבא
בשתי ידיו והיה מכה על לבו (והיה מקיש בכתפיו) והדם שותת ואמר אבי אבי רכב
ישראל ופרשיו, die in Ab. d. R. Nat. לאחר שבת בא ר"ע ומצאו לר"א
באריסטרטא (באסט .strata l) שבא מקסרי ללוד מיד קרע את בגדיו ותלש
בשערו והיה דמו שותת ונופל לארץ והיה צועק ובוכה ואומר אללי ר' עליך אללי
ר' עליך מרי שהנחת כל הדור יתום פתח עליו בשורה ואמר אבי אבי רכב ישראל
ופרשיו מעות שלך עלי ואין לי שולחני לרצותן. Die in Sem. erwähnte Exclamation fand somit nach Beerdigung R. Eliesers in Lydda statt.

68) Wenn das Referat in Sem. מעשה כשמת אביו של ר' עקיבא חלצו
לפניו והוא לא חלץ ganz unzweideutig ist, so ist dasselbe dem Tradenten in b. l. c. in einer getrübten Fassung vorgelegen. Er berichtet: מעשה בגדול
הדור אחד שמת אביו ובקש לחלוץ ובקש גדול הדור עמו לחלוץ ונמנע ולא חלץ,
und es wird hiezu bemerkt: גדול הדור רבי גדול הדור שעמו ר' יעקב בר אחא.
Wäre Jakob b. Acha ein hervorragender Zeitgenosse des Patriarchen R. Juda I. gewesen, so hätte wol auch sonst etwas von ihm bekannt sein

M. k. l. c., ib. Synh. II, 1, Hor. III, 3 b, b. M. k. ib. — כל קרע שהוא-כל שהוא j. M. k. III, 7, b. ib. 26, b — אין קורעין אלא עד הטבור j. ib. b. ib — הקטנים-להם b. ib. — אפיקרסין וכו' vgl. M. k. 22, b, j. M. k. III, 8 — על כל המתים-השאר j. ib. b. M. k. 22 a — על כל המתים שולל vgl. j. ib. und theilweise M. k. 22, a— דוחה-בעסקיו j. ib. b. ib. — על וכו' כנוהצים j. ib. — על וכו' בתספורת וחבריו j. ib. b. ib 22, b — על וכו' לבית המשתה-שמים j. ib. b. ib. — מי שמתו אביו ואמו j. ib. III. 7, b. M. k. 26, b — מי שמתו אלו קרעין עשרה וכו' j. ib. — קורע-אצבעות וקורע מת וכו' j. ib. b. ib. — שאין מתאחין j. ib. b. ib — הקורע על מתו וחזרה בו נשמה j. M. k. III, 7, Berach. II, 1, b. Nedar. 27, a — ר' נתן אומר הוא כסותו לבוש—j. Kilajim IX, 3 (תני בשם ר' נתן; Jalk. II, 924, d fälschlich יונתן).

X ואם רצה להחמיר-המת j. Berach. III, 1— הגיע זמן ק"ש וכו' b. Berach. 19 a — אבל אוכל-שאינו אבל j. Berach. ib, M. k. III, 5, b. Berach. 17 b M. k. 23 b — אבל שבת הראשונה וכו' j. M. k. ib. b. ib. 23 a — חכם שמת וכו' b. l. c.

XI. המת והכלה וכו' b. Ketub. 17 a vgl. Ab. d. R N. c 4, j. Pesach. III, 7— האשה שמת חמיה j. M. k. III, 5, b. M. k. 20 b, Ketub. 4, b— כבוד הבית וכו' b. M. k. 27 a— דרגש המקפת וכו' j. M. k. ib, Nedar. VII, 5 [69])— חמשה אחין vgl. b. M. k. ib.—הדר באכסניא (j. M. k. l. c. הדר בפונדק)— אבל כל זמן שמתו vgl. das ח"ר M. k. 27 a und Parallelst.— איני כופה-כפיית המטה [האומר] j. M. kat. III, 5 [70])— פעמים ו' וכו' ib. — מאימתי כופה וכו' j. M. k. III. 5, b. M. k. 27 a.

XII, ר"א שמועה קרובה וכו' j. M. k. III, 5 (אית תני תני שמועה קרובה בתוך— b. M k. 20 a) —מעשה שמת b. ib Nas. 44 a [71]) ליקוט

---

müssen, was aber nicht der Fall ist. ר' יעקב בר אחא ist durch eine falsche Lesung des Namens ר' עקיבא mit Abbreviaturzeichen entstanden.

69) אינה ist nach den Parallelst. zu streichen.

70) Für איני כופה את המטה ואיני יושב ע"ג ספסל ist zu lesen: האומר איני כופה את המ' ואני ישן ע"ג ספסל.

71) Diese Stelle leidet dadurch, dass man den Namen des Apostaten Elisa b. Abuja unterdrücken wollte, an Verworrenheit. vgl. Seder ha-Dorot

עצמות אינו אלא וכו' b. M. k. 8, a — אין אומרים עליהם j. M. k. I, 5, Pes. VIII, 8, Synh. VI, 9 — אבא שאול בן בטנית וכו' vgl. Tractat Zizit S. 23— עם הכל וכו' Pes. 51, a— מעשה בבנו של ר"ח Echa rab. III, 13.

XIII. והמשמר עצמות-בחורה b. Berach. 18 a— המעביר-מותר vgl. b. ib — היה עובר-בזיו ib. — העושה כוך וכו' vgl. b. Berach 14. b, j. Berach. II, 3 — אין מפנין וכו' vgl. j. M. kat. II, 4 — קבר שעשאו וכו' vgl. b. Synh. 48 a.

XIV. אין מוציאין וכו' b. Meg. 29 a [72]) — המוכר דרך bab. bat. 100 b — הרואה·אבל וכו' M. k. 21 b — עשרה כוסות וכו' j. Berach. III, 1, b. Ketub. 8, b— המברך וכו' b. Berach. 46, b.

8. j. Gemara: II, 9 מלמד שמעל בחרם ב' פעמים vgl. Synh. VI, 3 מה אנא בעי מינך חדא ואת אמרת לי תרתי א"ל אני הוא שמעלתי והכ"א אין לך אסור כחרם כ' פעמים בחרם מדין ובחרם יריחו — IV, 19 באנינה אלא יום א' בלבד nach R. Abahu Pesach. VIII. 8 — VII עד שיהדש בה דבר — סוכה Succa I, 2 —VIII וכשנהרג ר"נ הזקן Synh. I, 2 vgl. b. Synh. 11, a [73])— — IX עד שהוא מגיע לטבור M. kat. III, 7 א"ר הנינא עד שהוא מגיע עד טבורו.

II, 267, Tosaf. Nas. sv. ובאו hatte die LA. ר' יהושע בן אלישע וקנו.

72) Das Verbot, durch Friedhöfe Wassercanäle zu leiten, scheint nicht überall beachtet worden zu sein; die Lehre, dass der Genuss des Wassers aus solchen das Fassungsvermögen schwäche, (Hor. 43, b) sezt voraus, dass dies nicht ungewöhnlich war, vgl. noch M. Jadajlm IV, 7.

73) Die Worte, die Gamaliel an Samuel den Kleinen richtete lauten in j. l. c.: ומה לך אלדד ומידד שכל ישראל יודעים שאלו הן שנים אמרתי שאתה אחד מהן, in Sem. אלדד ומידד שכל יש' יוד' שאלו.אמרתי שלא יכנסו אלא שנ"ם יכנסו שה"ת אחד מהן, in Jalkut I, 261. מה לך אלדד וכ'. In j. ist הן aus entstanden und wol zu lesen: מה לך אלדד ומידד שכל ישראל יודעים שאלו, אמרתי יכנסו שנים שאתה [ה"ת] אחד מהן. „Was willst du, Eldad und Medad, weiss es doch ganz Israel, dass, hätte ich gesagt, es sollen nur zwei Aelteste eintreten, du einer von ihnen gewesen wärest". Dasselbe besagt die Fassung in Sem. Der prophetische Geist, der Sam. d. Kl. zugeschrieben wurde und ihn insoferen beseelte, als er gegen den Hochmut und die Gewaltthätigkeit des Patriarchen auftrat, gab Anlass, ihn mit Eldad und Medad zu vergleichen und ihn mit Hillel in einen Rang zu stellen, vgl. j. Sota Ende: מעשה שנכנסו זקנים לעליית בית גדיא ביריחו ויצאה בת קול ואמרה להן

9 b. Gemara; II, 9 ומשקין אותו יין ולבונה nach R. Chasda Synh. 43 a[74]); die Fassung des Motiv's כדי שלא יצטערו hat auch Tanchuma Pekude No. 2— VII כיצד לאבול שנ׳ ויבכו וכו׳ Ketubot 103, b. — VIII ר״מ מושלו מושל Sab. 151 a.

10 Midrasch Tillim: c. VIII רע״א ד׳ בנים למלך das. c. 26 (Jalkut II, 905).

Die vielen Verschiedenheiten, welche sich bei der Vergleichung der bezeichneten Texte ergeben, sind nur in wenigen Stücken durch Zufall entstanden, es ist häufig eine gemeinsame Quelle, aus der alle geflossen und sich zu abweichenden Recensionen gestaltet haben. Bei dem ist es aber als gewiss anzusehen, dass der Verfasser des Ebel rabbati den bereits genannten Werken Manches entlehnt und allerdings auch hie und da selbstständig bearbeitet hat[75]). Die jüngere Abfassungszeit dieses Tractates ergiebt sich aus der Benüzung der beiden Talmude und aus dem Charakter der Compilation, der an ihm unverkennbar ist[76]). Halacha's aus verschiedenen Quellen, oder die sonst getrennt waren, werden

יש ביניכם שנים ראויין לרוה״ק והלל הזקן אחד מהן ונתנו עיניהם בשמואל הקטן. Er war also unter zwei Auserwählten einer. vgl. über das Sonstige Derenbourg essai sur l'histoire et la geographie de Palestine p. 346.

74) R. Chasda ist hier nur der Berichterstatter über einen älteren Brauch. Dem zum Tode Verurteilten wurde, wie schon aus Ev. Marc. 15, 23 zu ersehen ist, vor der Hinrichtung Myrrhenwein (ἐσμυρνισμένος οἶνος) zu trinken gegeben und wenn Mat. 27, 34 dafür οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον hat, so scheint מר des hebr. Originals mit מָרָה verwechselt worden zu sein.

75) bei III, 1 aus j. Kid. IV, 11 ist sogar der palästinische Ausdruck unverändert geblieben (s. Anm. 45); ein Beispiel, wie ältere Säze überarbeitet worden, bietet Anm. 56.

76) In c. VI werden die Sazungen zusammengestellt, bei denen eine Frist von 3, c. VII die, bei denen eine solche von 30 Tagen ihre Anwendung findet; c. 9 enthält in der ersten Hälfte eine Sammlung der Vorschriften, in denen für den Todesfall der Eltern besondere Bestimmnngen getroffen sind, 11 unter dem Titel דברים שבין איש לאשה die ceremoniellen Verschiedenheiten, die bei der Bestattung von männlichen und weiblichen Personen bestehen.

zusamengezogen [77]), wobei jüngerer Ausdruck zum Vorschein kömmt [78]), der auch sonst sich bemerklich macht [79]). Unverhältnissmässig zahlreich ist die Anführung von Fällen aus der rituellen Praxis [80]). Ein Complex von Hagada's, der in diese Sammlung aufgenommen ist, scheint darauf hinzuweisen, dass dieser Tractat auch zur Lectüre in der Trauerwoche bestimmt war [81]).

Wie bereits erwähnt, gieng dieser Sammlnng von Vorschriften über Todtentrauer eine andere voran, die von R. Elieser b. Zadok in Lydda angelegt, nachher bereichert und ausgedehnt wurde. Viele Säze, die in dieser älteren Sammlung oder in dem sogenannten kleinen Ebeltractate verhanden waren, fanden dann in Semachot ihren Platz; zu den bereits oben nachgewiesenen gehören besonders mehrere Mittheilungen von Thatsachen, deren Schauplatz Lydda war. Solche sind: 1. „Der Sohn des Georgius in Lydda entfloh einst aus der Schule und als sein Vater ihn darob zur Rede stellte, nahm er sich vor Furcht das Leben, indem er sich in eine Grube stürzte. Man fragte R. Tarfon (wie man sich mit der Bestattung des auf diese Weise Verstorbenen zu verhalten habe) und er sprach aus, dass man ihm nichts versagen dürfe“ [82]).

2. „Simon b. Jehozadak starb in Lydda und sein Bruder Jochanan kam aus Galiläa erst an, nachdem das Grab durch den Deckstein schon geschlossen war. Man fragte R. Tarfon (ob J. als Priester sich an dem Grabe verunreinigen dürfe)

77) So שורפין ומעקרין c. VIII vgl. die Parallelst. und wahrscheinlich auch המלקט עצמות והמשמר עצמות XIII Anf.

78) ודבר אחר (IV, 12).

79) כללו של דבר (II, 1 IV, 7, c. VII, VIII), מכאן אמרו חכמים (II, 6), ויש אומרים (c. VIII, c. IX), אפילו-שאילו c. VIII.

80) מעשה I, 10—12, II, 4, IV, 9, 26, 28, 34 und in allen folgenden Capiteln ausser 5 und 18.

81) vgl. Mordechai M. kat. 168.

82) II, 4 מעשה בבנו של גורנוס (al. גורגנוס) בלוד שברח מבית הספר והראה (al. ואירע) לו אביו באזנו והלך ואבד עצמו בבור (al. בבנר) ובאו ושאלו לר׳ טרפון ואמר אין מונעין הימנו כל דבר. vgl. die Anführungen in ThA. 27 d

und er antwortete, „man öffne ihm das Grab von der Seite, damit er hineinsehen könne“ [83]).

3. „Als R. Elieser starb, streckte R. Akiba beide Arme aus, schlug sich auf's Herz, dass das Blut von ihm rann und rief aus: Vater, Vater, Wagen Israels und sein Reiter!“ [84])

4. Als Simon, Akiba's Sohn, starb, sprach dieser in einer Grabrede: „Höret, meine israelitischen Brüder, Nicht weil ich ein Weiser bin (seid ihr gekommen), denn es sind weisere Männer da als ich, nicht weil ich ein reicher Mann bin, denn es sind noch reichere da. Die Leute vom Südlande kennen R. Akiba, wieso kennen ihn die von Galiläa? die Männer kennen R. Akiba, wieso aber auch Weiber und Kinder? aber ich weiss und euer Verdienst ist gross, ihr bemühtet euch nur hierherzukommen, um die Wissenschaft ehren und ein gutes

---

und Ascheri No. 141 wie auch die Erklärung daselbst. Dass והראה באזנו „am Ohre zeigen“ d. h. „zur Rede stellen“ “ausschimpfen“ hier am Plaze ist, beweist ib. 6, das die aus diesem Falle gefolgerte Lehre der Weisen: אל יראה אדם לתינוק באזנו אלא מלקהו מיד או ישתוק ולא יאמר לו כלום „Man zeige es dem Kinde nicht am Ohre, sondern züchtige es gleich oder schweige und spreche nichts“ enthält. Das Lateinische hat die ähnlichen Redensarten auribus dare aliquid schmeicheln, aurem vellere erinneren, warnen. An No. 6 muss dann No. 8 angefügt werden, darin aber בְּכִיָּה in הַקָּיָה zu emendiren ist, und zwar in folgender Weise ר׳ נתן אומר אין בין שתיקה להכייה כלום רשב״א אומר וכ׳. Die Commentatoren haben diese Stelle gänzlich missverstanden.

83) IV, 11 מעשה שמת שמעון בן יהוצדק בלוד ובא יוחנן אחיו מן הגליל מאחר שנסתם הגולל ובאו ושאלו את ר׳ טרפון (וחכמים) ואמר (al. ואמרו) אל יטמא אלא יפתחו לו חצר (l. צד) הקבר ויראה.

Der in den Ausgaben defecte Text ist hier nach Nachmani (ThA. 45 b, 48 a) hergestellt. Die Varianten ר׳ טרפון und חכמים stammen daher, dass in Lydda unter dem allgemeinen Namen „die Weisen“ Tarfon verstanden wurde, vgl. noch Jochasin ed. Philppowsky S. 194, wo Jochanan irrtümlich mit dem bekannten Amora dieses Namens identificirt wird. Simon b. Jozadak wohnte in Lydda und machte Mittheilungen über dort gefasste Beschlüsse (j. Synh. III 8, b. Synh. 74 a), dass er aber Ahronide war, wird sonst nirgendswo erwähnt.

84) c. IX מעשה כשמת ר״א חלץ לפניו ר׳ עקיבא בשתי ידיו וכ׳. Es ist bereits nachgewiesen (Anm. 68) dass dieses Factum nach Lydda gehört.

Werk zr üben, darum bin ich getröstet“ u. s. w.[85]).

5. „Als R. Tarfon seine Frau starb, sagte er in der Trauerzeit zu der Schwester derselben; „werde du meine Gattin und erziehe die Kinder deiner Schwester“. Die Vermälung fand aber doch erst nach 30 Tagen statt“[86]).

6. „R. Akiba sagt: Dadurch machte ich mich zuerst bei den Weisen verdient. An einem Morgen fand ich einst die Leiche eines Erschlagenen und beschäftigte mich mit ihr auf einer Strecke von drei Sabbatwegen, bis ich sie zum Begräbnissplatze brachte und sie dort beerdigte. Als ich dies den Weisen erzählte, erwiederten sie mir: jeden Schritt, den du da gethan, muss man dir so anrechnen, als ob du Blut vergossen hättest. Darnach folgerte ich: Wenn ich diesmal, wo doch meine Absicht eine gute gewesen, gesündigt habe, um wie viel mehr hätte ich gesündigt, wenn ich böswillig mein Missethat hätte vermehren wollen“[87])

Dass die engere Heimat dieses Tractates oder vielmehr seiner ursprünglichen Recension Lydda war, ist schon daraus ersichtlich, dass lyddensische Gelehrte, wie R. Elieser and R. Tarfon als „die Weisen“ bezeichnet werden; ein berühmter Gesezeslehrer, der inSüdpalästina lebte, also dem daromitischen

---

85) c. VIII אחינו בני ישראל שמעו לא שאני חכם ויש כאן חכמים כמני לא שאני עשיר ויש כאן עשירים ממני אנשי דרום מכירין את ר"ע אנשי גליל מאין מכירין האנשים מכירין את ר"ע האנשים והטף מאין אלא יודע אני ששכרכם מרובה שלא נצטערתם ובאתם אלא לכבוד התורה ולשם מצוה מנוחם אני . . . .

Dass Daromiten und Lyddenser im Talmud dasselbe bedeuten, ist bekannt (vgl. Frankel Einleitung in den j. Talmud p. 6 a) R. Akiba wohnte eine Zeit in Lydda (vgl. M. Rosch hasch. II, 5).

86) c. VII. vgl. oben S. 8 ff R. Tarfon wohnte in Lydda.

87) Semachot IV, 34 אר"ע זו היתה תחלת זכותי לפני חכמים השכמתי ומצאתי הרוג אחד והייתי מטפל בו ב' ג' תחומי שבת עד שהבאתיו למקום קבורה וקברתיו וכשבאתי והרצתי דברי לפני חכמים אמרו לי על כל פסיעה ופסיעה שהיית פוסע מעלין עליך כאלו שפכת דם דנתי ק"ו ומה אם עכשיו שנתכוונתי לזכות חטאתי, אלו נתכוונתי עאכ"ו (l. 'ע) לרבות מעונתי.

Unter den „Weisen“ sind hier R. Elieser b. Hyrkanos, der in Lydda wohnte, und dessen College R. Josua zu verstehen, vgl. die Parallelst.

Tanaimkreise angehörte, R. Ismael (b. Elisa) heisst hier allgemein „die ersten Frommen“ [88]). Auch ein historischer Bericht in diesem Tractate über den Untergang der 24 jüdischen Ratscollegien, welche den Patriarchen zur Seite standen und namentlich bei der Beschlussfassung über die Anordnung eines Schaltmonats ein entscheidendes Wort mitzureden hatten [89]), weist darauf hin, dass der Verfasser besonders mit daromitischen d. i. lyddensischen Verhältnissen bekannt war, denn diese Collegien, die wahrscheinlich den 24 Priesterordnungen der Tempelperiode nachgebildet waren, hatten sämmtlich in Judäa oder Daroma, worunter im Talmud vornemlich Lydda verstanden wird, ihren Siz und kamen in dieser Stadt, in der der Patriarch Gamaliel II wohnte, auch zur Beratung zusammen. Nur dort bestanden „wolthätige

88) In c. XII wird erzählt חסידים הראשונים היו מקדימין לבית האבל מלבית המשתה שנ׳ וכ׳ dafür hat die Parallelst. Tos. Meg. c. III; ר׳ ישמעאל היה מקדים בית האבל לכולן שנ׳ וכ׳. Aus der Interpretation zu M. Ketub. 5, 9 im palästin. Talmud geht hervor, dass R. Ismael in Daroma seinen Wohnsiz hatte. (לא פסק שעורים אלא ר׳ ישמעאל שהיה סמוך לאדום מהו לאדום לדרומה). Er galt als das Haupt der Lehrkreises, der dann nach Uscha in Galiläa auswanderte (מאן הילכי אושא ר׳ ישמעאל), obzwar er selbst nicht dahin kam, sondern kurz zuvor den Märtyrertod erlitt. Das Prädikat der Frömmigkeit erhielt er vielleicht wegen seiner bekannten mystischen Richtung (vgl. Berachot 7, a).

89) In c. VIII wird berichtet, dass etwa ein Jahr nach der Hinrichtung R Akiba's die „*βουλαί* Jehuda's“ eingingen. לא עברו ימים עד שבא בולמוס (l. פ׳) ועירבב את העולם מכאן ועד שנים עשר חדש פסקו בולאות שביהודה שנ׳ חרדו שאננות רגזו (l. רגזה) בוטחות (Jes. 32, 11) שאננות אלו בולאות שביהודה בוטחות אלו קורקסיאות לא היה בו לשון בטוחות אלא (?l. ק׳) טרכסיו (קורקסאות) kann hier nicht die gewöhnliche Bedeutung “Circusse“ haben, es ist wahrscheinlich = *χύρακες* und wenn טרכסין nicht dasselbe ist, so mag es wol = *τύραξις* sein und wie einen Gegensaz zu „die Sicheren“ in der angezogenen Schriftstelle so eine paronomastische Anspielung zu *χύρακες* bilden; auch שאננות scheint durch den Gleichklang mit senatus die Hindeutung auf *βουλαί* unterstüzt zu haben.). In b. Git. 37 a heisst es: ושברתי את גאון עוזכם אלו בולאות שביהודה „Ich breche die Hoheit eurer Macht (Lev. 26, 10), das sind die *βουλαί* von Jehuda“. Aus j. Nedar. III, 2 Schebuot III, 8 Pes. rab. p. 41, a erfahren wir, dass in Daroma (d. i. Südjudäa) 24 *βουλαί* bestanden, die wegen ihrer leichtsinnigen Eide den Untergang erlitten: ר׳

Genossenschaften für die Heiligung des Neumondes", aus deren Mitte vielleicht diese Ratscollegien gebildet waren [90]).

Man hätte wol auch erwarten dürfen, dass der Bericht der Tosefta über das Verbot, das R. Tarfon gegen die Abhaltung einer öffentlichen Trauerfeier um den Tod des Alexas v. Lydda erliess, weil sie an dem Wochenfeste stattfinden

---

חנניא בר יעקב בשם ר׳ שמואל בר נחמן כ״ד בוליות היו בדרום וכולם חרבו על שבועת שוא שהיא אמת (שב׳ אמ׳ ש׳ שוא .al) דכתיב לשוא הכיתי את בניכם. Ihre Wirksamkeit lernen wir aus j. Synh I, 1 kennen, wo Elasar b. Chanina erzählt; die 24 Curien des Patriarchenhauses versammelten sich einst in Lydda um ein Schaltjahr anzuordnen, aber es traf sie ein böser Blick und sie starben alle zu einer Zeit. Seitdem hob man sie in Juda auf, und verlegte sie nach Galiläa" (מעשה בעשרים וארבע קריות ש״ל בית רבי שנכנסו לעבר שנה בלוד ונכנסה בהן עין הרע ומתו כולם בפרק אחד מאותה שעה עקרוה מיהודה וקבעוה בגליל.

Von der Verlegung nach Galiläa weiss der Bericht in Semachot nichts, da der dortige Referent nur die Vorgänge in Judäa vor Augen hatte. Das Factum selbst bedarf noch der Aufklärung. Wenn wir einer berechtigten LA. in Ab. d. R. Nat. c. 20 folgen, hätten wir über die Thätigkeit dieser Collegien noch einen Bericht von einem älteren Autor. R. Chananja, der Priesterchef, bemerkt nämlich zu Cant, I, 6: „Sieht nicht darauf, dass ich schwärzlich bin, mich hat die Sonne verbrannt, die Söhne meiner Mutter zürnten gegen mich, das sind die *βουλαί* von Jehuda, welche das Joch der göttlichen Herrschaft abgeworfen und sich einen menschlichen König erwählt haben" (הוא היה אומר אל תראוני שאני שחרחרת ששזפתני השמש בני אמ׳ נהרו בי] אלו (בולאות) (כל בנית .al) [כ״ד בוליות .l] שביהודה שפרקו עולו של הקב״ה מעליהם והמליכו עליהם מלך ב״ו.

Ob damit die Erhebung Bar-Cochba's gemeint ist, ist nicht klar. Eine Spur davon, dass bei den Beratungen über Ordnung des Calenderwesens Männer theilnamen, die den Titel *βουλευταί* führten, findet sich in Tractat Soferim 19, 9: בר״ח ישבו החבורות של זקנים ושל בלווטין ושל תלמידים.

90) In c. IX heisst es (nach der LA. in ThA. 64 a und JG. 45) על כל המתים אסור לילך לבית המשתה עד שימלאו לו שלשים, על אביו ועל אמו לאחר שנים עשר חדש ואם היתה חבורה של מצוה כגון קדוש ראש חדש מותר. In den Ausgaben und auch in Tanja No. 70 lautet die lezte Clausel ganz allgemein אלא א״כ היתה לשם שמים, j. M. k. III, 8 hat ואם היתה חבורת מצוה או קדוש החדש מותר vgl. j. Synh. VIII, 2 M. kat. II, 3 לוין ברבית להבורת מצוה ולקדוש ההדש.

sollte[91]) in diesem Tractate Aufnahme gefunden hätte, ; es scheint jedoch, dass R. Tarfon hier auf den Festtag nach sadducäischer Auffassung Rücksicht genommen und deshalb darüber geschwiegen wurde[92]). Wenn man es vielleicht nicht als einen vollgültigen Beweis für den lyddensischen Ursprung dieses Ebeltractates gelten liesse, dass hier gemäss des bekannten lyddensischen Beschlusses, nach welchem die Beschäftigung mit der Lehre der Uebung wolthätiger Werke vorzuziehen sei[93]), in Wiederspruch mit den babyl. Talmud es als die allgemeine herrschende Ansicht ausgesprochen wird, dass man sich in Studium nicht stören dürfe, um an einer Leichenbestattung oder an einer Brautführung theilzunehmen, währenddem die andere nur als Theorie oder praktische Kundgebung einzelner hingestellt wird[94]), so ist dafür noch ein

---

91) Tos. Chag. c. II ומעשה שמת אלכסנדר בלוד ובאו אנשי עירות להספידו אמר להם ר' טרפון צאו אין מספידין ביום טוב, b. Chag. 18 a: מעשה ומת אלכסא בלוד ונכנסו כל ישראל לסופדו ולא הניחם ר' טרפון מפני שיום טוב של עצרת היה.

Allem Anscheine nach traf dies an einem Sonntage unmittelbar nach dem Feste, das damals auf Samstag fiel. Rappaports Annahme, dass hier von Alexas dem Schwestermanne des Herodes die Rede sei (Erech Millin S. 64 ff.), ist chronologisch nicht zu rechtfertigen; Fein 'Cohn's Ozar chochmah III S. 42) vermutet, dass Alexas mit dem bei Esiphanius genannten Sektenstifter Elexai identisch sei, was aber noch näherer Beweise bedarf.

92) Vgl. b. l. c. und über das sadducäische Wochenfest Geiger Urschrift S. 138 ff. Derenbourg essai p. 138.

93) נמנו בעליית בית ארום בלוד התלמוד קודם למעשה (j. Pessach. III 7 Chag. I, 7. vgl. Sifre II 41 a, b. Kid. 40 b, Midr. Chasita zu h. L. 2, 14) Unter מעשה ist hier, wie aus dem Zusammenhange in den Quellen ersichtlich, besonders die Beschäftigung mit den wolthätigen Werken der Leichenbestattung u. dgl. zu verstehen, wie sie besonders in den Genossenschaften gepflegt wurde. In dieser Frage sprach auch der Patriarch R. Simon b. Gamaliel seine Meinung (Abot I, 16 לא המדרש עקר אלא המעשה) aus, die auch in Sifra (ed. Weiss p. 85 b) Ausdruck fand (לא המשנה נגוד אלא המעשה נגוד). Der Verlauf derselben bedarf noch näherer Untersuchung.

94) c. XI. אין מבטלין ת"ת מלפני המת והכלה אבא שאול אומר המעשה קודם לת"ת כך היה ר"י עושה... : . ואמר המעשה קודם ללמוד vgl. dagegen b.

Kriterium vorhanden, das fast unumstösslich scheint. Wie nämlich die Mischna zuweilen Differenzen zwischen judäischen und galiläischen Bräuchen hervorhebt[95]) so ist hier immer nur von solchen zwischen Jerusalem und Judäa d. i. zwischen der einst in der Hauptstadt des zweiten jüdischen Reiches und der später in den daromitischen Gemeinden ausgebildeten Praxis die Rede[96]). Jerusaemische Sitte galt R. Elieser b. Zadok, dem ersten Begründer dieser Halachasammlung, überhaupt als Vorbild[97]),

---

Ketub. 17 a u. Parallelstellen מבטלין ת"ת להוצאת המת וכ'. Wenn das אין zu Anfange des Sazes in Semach. nicht einem Copistenfehler seinen Ursprung verdankt, worüber noch zu entscheiden ist, ist hier der lyddenssche Majoritätsbcschluss als massgebend anerkannt worden.

95) vgl. beispielsweise Pesachim IV, 5 Ketubot IV. 12.

96) III, 6 בירושלים היו אומרים עשה לפני מטתך וביהודה היו אומרים עשה לאחר מטתך (של) [שאלו .l] שבירושלים לא היו אומרים ;לפני מטתו אלא דברים שיש בו וביהודה היו אומרים דברים שיש בו ודברים שאין בו, Nach der Anführnng bei Nachmani ist R· Jehuda der Autor dieser Mittheilung. In b. Sab. 153 a bildet dasselbe eine Differenz ber Galiläer und Judäer בני גלילא אמרי עשה דברים לפני מטתך בני יהודה אמרי עשה דברים לאהר מטתך. In j. Berach. III, 1, Nas. VII, 1 wird im Namen des galiläischen Amora R. Jose gesagt: אין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת. Der Saz des Daromiten Josua b. Levi אין שואלין הלכה לפני מטתו של מת (Berach. III, 2 vgl. Kohel. rab. zu Koh. 7, 2), der gewöhnlich als Parallele für den ersteren Saz angesehen wird, hat mit ihm nichts gemein. — C. X kennt hinsichtlich des Grusses am Sabbat der Trauerwoche nur den judäischen Brauch: ביהודה היו נותנין שלום בכניסתם וביציאתם ללמדך שאין אבלות בשבת (vgl. Ebel sutta No. XIX); b. M. kat. 23 a erwähnt auch den der Galiläer. בני יהודה ובני גלילא הני אמרי יש אבלות בשבת והני אמרי אין אבלות בשבת in Tos. Pesach. e. VIII (j. M. kat, III, 5, Berach, III. 7) ganz allgemein: מקום שנהגו לשאול אבלים בשבת שואלין מקום שנהגו שלא לשאול אין שואלין — II 14 wird zwar ein Saz Schammai's aufgenommen, mit dessen Inhalt der judäische Brauch nicht ganz übereinstimmte (vgl. j. Git. VIII, 9 והארוסה שביהודה כנשואה היא), allein diese Stelle war, wie bereits oben gezeigt, schon in dem Ebeltractate, der R. Papa vorlag, vorhanden und dürfte aus einer älteren Quelle ohne Aenderung aufgenommen werden sein, weil sie mit der eigentlichen Tendenz dieses Tractates nichts zu thun hat. Dem Babylonier Nachman schien übrigens die Unterscheidung, die hier zwischen der Verlobten und der Heimgeführten statuirt wird, ganz neu.

97) c. XII כך היו חבורות עושין בירושלים אלו לבית האבל ואלו לבית המשתה

auch werden Facta von dort mitgetheilt, von denen sonst nie etwas erwähnt wird, wie z. B. von der Torarolle, die Elasar b. Hananja in Verlust geraten war und wieder gefunden wurde [98]).

Aus dem Kreise der Daromiten hervorgegangen, scheint dieser Tractat nachher in der Schule des R. Jehuda b. Ilai in Uscha eine ansehnliche Bereicherung und weitere Bearbeitung erfahren zu haben. Jehuda hielt sich in seiner Jugend als ein Schüler R. Tarfons in Lydda auf [99]) wie denn auch sein Vater Ilai sich früher dorthin zu Elieser b. Hyrkanos begeben

---

אלו לשבוע הכן ואלו ללקוט עצמות (Tos. Meg, c. III von R. El. b. Zad. mitgetheilt).

98) c. VI מעשה באלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון שאבד לו ספר תורה שלו לקוחה במנה מאה ועלה והקיף ולא זז(ה) משם עד שבאו ואמרו לו נמצא ספר תורה. Elasar hatte wie sein Vater Sinn für die Copirung alter Schriften; wie dieser das Buch Ezechiel dem Untergange entriss und ein Verzeichniss der historisch denkwürdigen Tage anlegte (Sab. 14 b) so liess jener ein Prachtexemplar des Pentateuchs für sich copiren, das auf 100 Minen zu stehen kam.

99) Tos. Meg. II, j. M II 5 b. M. 20 a א"ר יהודה קטן הייתי וקראתיה לפני ר' טרפון בלוד וקלסני א"י יהודה שבתי הייתי והלכתי vgl. Sifra Mezora I, 13 לר' טרפון לביתו, Tos. Jebam. 12, b. Jebam. 106 א"ר יהודה מעשה והיינו יושבין לפני ר' טרפון וכ' (vgl. Sifre II, 291, i), M. Ned. VI. אר"י מעשה ואסר עלינו ר' טרפון.

In Tos. Oholot c. 4 berichtet er: Sechs Dinge erklärte R. Akiba für unrein und wiederrief diess nachher. Einst brachte man Tonnen mit Knochen aus Kefar Tamaja und legte sie in den Vorhof der Synagoge von Lydda nieder, hierauf kamen der Arzt Theodorus und sämmtliche Aerzte mit ihm und erklärten, es sei da keine Wirbelsäule und auch kein Schädel eines Verstorbenen. Nun sagten sie (nämlich: die anweseeden Gelehrten) da manche hier rein sprechen und andere die Unreinheit constatiren, wollen wir es auf einen Majoritätsbeschluss ankommen lassen u. s. w.. (א"ר יהודה ששה דברים היה ר' עקיבא מטמא וחזר בו מעשה שהביאו קופות של עצמות מכפר טמ'א והניחוה באויר בית הכנסת בלוד ונכנס ת'אודרים הרופא וכל הרופאין עמו אמרו אין כאן שדרה ממת אחד ולא גולגלת ממת אחד אמרו הואיל ויש כן (= כאן) מטמאין ויש כן מטהרין נעמוד למנין וכ':

In b. Nasir 52 a fehlen die Localangaben (כפר טמ'א wörtlich Knochendorf scheint ein Leichenfeld, vielleicht ein Schlachtfeld bei Lydda gewesen

hatte[100]). Nach der hadrianischen Verfolgung wanderte R. Juda mit den meisten herrvorragenden Gesezeslehreren dieser Zeit nach Galiläa aus, wo überhaupt von jezt an neue Schulen erblühten[101]), währenddem die Lehrhäuser im Süden eingiengen[102]) In dieser Zeit, in der der Traditionsstoff von Neuem gesammelt und das durch die früheren Kriegsereignisse unterbrochene Gesezesstudium wieder aufgenommen wurde, ist die lyddensische Ordnung über Trauervorschriften in der Schule R. Juda's überarbeitet worden. Die Eigenschaft, oft Thatsachen anzuführen, welche die theoretische Vorschrift beleuchten sollen, theilt dieser Tractat[103]) mit R. Juda[104]).

Wenn auch aus den zahlreichen Anführungen seiner Aussprüche[105]) darin die übrigen Autoren ihm weit nachstehen,

---

zu sein, wo in dem Aufstande unter Hadrian Viele gefallen waren). Die Synagoge heisst daselbst בית הכנסת של טרסיים (vgl. darüber Tosaf. Ab. sar 17, b). Der Arzt Theodorus, der hier Theodos heisst und mit dem älteren Theodos v. Rom (Stellen in S. ha-Dor. II S. 317) nicht verwechselt werden darf, wird auch in M Bechor. IV, 4 (vgl. b. Synh. 33 a) genannt und gehört vielleicht auch das dort referirte Factum, das die Gemara nach Jabneh versezt, vielmehr nach Lydda. Man ersieht aus diesen Stellen, die noch vermehrt werden können, dass Juda in seiner Jugend in Lydda lebte und von dort Erinnerungen und Ueberlieferungen mitnahm.

100) מעשה שהלך ר' אלע' אצל ר' אליעזר בלוד (Tos. Sucea II, j. S. 5, b. S. 27 b) vgl. M. Erub. 61, 6 und S. ha-Dor. sv.

101) vgl. Rappaport E. Mil. 232 ff.

102) vgl. über Darom in der amoräischen Periode Schorr in Hechaluz 8. S. 78 u. 167 Anm. 1, Frankel Einl. in d. j. T. p. 6 a. Wenn die Galiläer von den Daromiten sagen, dass sie hochmütig und wissensarm seien (שהן גסי רוח ומיעוטי תורה), so urteilen die Lyddenser Huna, Jehuda b. Pasai und Acha von den ausserpalästinischen Lehrern nicht besser. Als nämlich Janna v. Cappadocien ihnen einst eine erbrechtliche Angelegenheit zur Entscheidung vorlegte, sagte Acha: Unsere Brüder im Auslande sind unwissend und irren daher in der Halacha (j. bab. bat. 8, 1 ר' ינאי קפודקא הוה ליה עובדא והוו דינין ר' הונא ור' יהודה בן פזי ור' אחא אמר לון ר' אחא אחינו שבחוצה לארץ הדיוטות הן והן טועין את ההלכה).

103) s. oben S. 38 Anm. 80.

104) Frankel hodeg. in Mischnam p. 160.

105) I, 6, 9, II, 12, III, 2, 4 IV, 5, 6, 10, 26, 27, V, 2, 4, VII, VIII, IX mehremal und dann auch in den folgenden Capiteln.

nicht so sicher darauf zu schliessen wäre, dass dieser Tractat in seiner Schule mit neuen Elemeneten bereichert wurde, da er auch in der Mischna zu den meistgenannten Gesezeslehreren gehört, so weisen doch noch andere Momente darauf hin. Aus dem Leben R. Juda's werden drei Züge mitgetheilt,[106]) währenddem über seine zeitgenössischen Lehrer nichts berichtet wird[107]). Er selbst berichtet von dem, was er zur Zeit der hadrianischen Verfolgung gesehen[108]); viele Stellen in diesem Tractate erinnern an seine halachische Interpretationsmethode[109]).

Die Fassung von Ebel rabbati war aber auch jezt noch nicht geschlossen, es erfuhr, da sein Inhalt oft in Anwendung

---

106) c. X: מעשה שמת בנו של ר' יהודה ונתן רשות לאחר שידבר על ידו c. XI; מעשה באיש אחד באושא שנפל הבית על שני בניו ועל בתו ובאו ושאלו את ר' יהודה ואמר להם הוציאו שלשתן כאחת ונתנו את החתנים בראש א' ואת הכלה בראש א' והיו מקלסין לפניהם ואומרים הוי הוי חתנים הוי הוי כלה. (Iu Ebel sut. XIII, 3 nur in Kürze und gleichsam nur dem Hörensagen nach mitgetheilt).
ib.: כך היה ר' יהודה עושה בשעה שהיה רואה את המת ואת הכלה שנקלסין ובאין זה כנגד זה היה נותן עיניו בתלמידים ואמר התלמוד קודם למעשה vgl. d. Parallelst.

107) In c. X heisst es wol: זה היה מעשה (ז'מ' היה .al) ביד רבי והיה דורש כל היום. Der Eingang, der bei den unmittelbar vorangehenden Facten מעשה שמת וכ' lautet, kennzeichnet aber dieses Stück als einen jüngeren Zusaz. In b. M. kat. 21 a hat der Münchner Codex die auch anderweitig nachgewiesene LA.: ומעשה שמת בנו של ר' יוסי וכ' ובתו של רבי בבית שערים ונכנס לביהמ"ד ודרש כל היום כולו (Rabbinowicz Var. lectiones II, C. p. 70), die aber in sämmtlichen Ausgaben fehlt. vgl. auch Naumburg z. St.

108) c. IX. אמר ר"י מעשה בימי חרסום שהיו קורעין למטה מן הצדדין אמרו לו אין שעת הסכנה ראיה. Für חרסום hat Nachm. ThA. 19 a הדופות, Elia Wilna schlägt dafür חירום vor (vgl. j. bab. bat. III, 3, b. ib. 38 a); es scheint wol nicht aus רופוס (Tinnius Rufus) aber doch aus הדרינוס (Hadrianus) verschrieben zu sein. R. Juda hat auch sonst Nachrichten aus dieser Zeit (Erub. 91 a). Der Saz אין ש' הסכ' ראיה findet sich auch Tosefta Berach. c. II.

109) Bemerkungen mit den Worten במה דברים אמורים, hat R. Jehuda sehr oft (vgl. Frankel a. a. O, S. 159); solche hat Semach. I, 7 (wo fehlerhaft בבא gedruckt ist) II. 14, IV, 3 VI בד"א בזמן וכ' VII בד"א בזמן שאינה ib. בד"א בחול X בד"א בזמן שמת ib. בד"א בביה"כ.

kam, noch in der gaonäischen Periode, in der es auch nach Babylonien kam, Erweiterungen und Hinzufügungen sowohl aus dem j. als auch aus dem b, Talmud und erhielt wol erst um die Mitte des 8 Jhdts. die Gestaltung, in der es uns vorliegt. Die einzelnen Bestandtheile lassen sich, da sie später in einander geflossen, nicht mehr so scharf von einander sondern, auch ist der Text, der sich von Semachot erhalten hat, nicht von solcher Reinheit und Sicherheit, dass man darnach urteilen könnte. Um die Namen der Autoren, die hier genannt werden, feststellen und überhaupt einen verlässlichen Text schaffen zu können, ist es daher notwendig, manche Stellen durch Combination oder durch Vergleichung mit den Parallelen wieder in ihrer ursprünglichen Gestalt kenntlich zu machen. Jesaia Berlin[110]) Gedalja Lüpschitz[111]) Falk Lisser[112]), Elia Wilna[113]) Jakob Naumburg[114]) und Asulai[115]) haben zwar diesen Tractat mit Fleiss, Einsicht und Genauigkeit behandelt, aber dennoch weitere Arbeit nicht überflüssig gemacht. Auf manche Incorrectheiten ist bereits bei einzelnen hier angeführten Stellen hingewiesen worden, von weiteren wesentlichen Verbesserungen und Ergänzungen, die in dem Texte vorgenommen werden müssen, mögen hier zur Vervollständigung noch folgende angemerkt werden.

I, 3. In Hal. gedol. 43 b, Alfasi M. kat. 1237, Eschkol II, 169 und in Sekundärquellen lautet der Anfang dieser Halacha: אין סכין ואין מדיחין אותו ואין מטלין וכו'.

ib. 6 ר"א אם חכם הוא, H. ged. l. c. hat אם היה כשר, was richtiger zu sein scheint; vgl. auch Anm. 66.

ib. 8 הנכרי והעבד, bei Nachm. l. c. p. 27 a הארמים והעבדים, die Aramäer nennt er oft für die נכרים der rabbin.

110) In den kritischen Adnotationen zum Talmnd.

111) In רגל ישרה ed. Dyhrenfurth 1776.

112) In בנין יהושע ed. Dyhrenfurth 1788.

113) In מס' אבות וגם מסכתות קטנות ed. Sklov 1804.

114) In נחלת יעקב ed. Fürth 1793.

115) In בכר לאדן fol. 127.

Schriften, so auch für אסור למוכרן לנכרים (c. IX) p, 66 a א׳ ל׳ לארמים [116]).

II, 1 lehrt R. Ismaël, dass man einem Selbstmörder in der Exclamation . nachsage: הוי נטלה הוי נטלה, El. Wilna sezt dafür הוי נחלה ה׳ נ׳, was aber doch nicht für alle Fälle passt. Bei Nachm. 27 a lautet dies הוי נשלח ה׳ נ׳ Mordechai M. k. 904 bietet הוי בטלה ה׳ כ׳. Da dieser Nachruf von R. Akiba als ein Schimpf aufgefasst wird, so ist zu vermuten, dass er ursprünglich הוי נוולה ה׳ נ׳ lautete. Ein solcher liegt aber auch darin nach der LA. הוי בטלה „Wehe ob des Müssiggänger's u. s. w. denn nach R. Tarfon (oder R. Jose, wie andere Texte haben) ist der Müssiggang die erste Ursache zum Tode (Ab. d. R. Nat. c. XI אין אדם מת אלא מתוך הבטלה) und es wird im Anschlusse daran nachgewiesen, dass die Verunglückung oder der unvorsäzliche Selbstmord nur darauf zurückzuführen sei היה עומד על ראש הגג ועל ראש הבירה ועל ראש הבנין ועל שפת הנהר ונפל ומת אינו מת אלא מתוך הבטלה vgl. Semach. II, 2, wo dafür ähnliche Ausdrücke gebraucht werden.

ib. 3 ואין מונעין וכ׳. Hier ist mit Hal. gedol. l. c. JG. 71 und Nachm. l. c. zu lesen וכל המאבד עצמו שלא מדעת אין מונעין וכ׳ da dieser Saz die Antithese zu dem Schlusssaz der vorhergehenden Halacha וכל המאבד וכ׳ bildet, welcher leztere sonst eine überflüssige Wiederholung des zu Anfang des Capitels Ausgesprochenen wäre.

ib. 9; ומה ת״ל כזאת וכזאת מלמד שמעל בחרם שני פעמים, אנכי חטאתי אנכי ולא ביהו, אנכי ולא בני, מלמד שהחודה באמונה. Für den lezten Theil dieser midraschischen Deutung fehlt offenbar der begründende Beleg. In j. Synh. VI, 3 findet sich nun eine an אָמְנָה (Jos. 7, 20) sich lehnende Bemerkung, wonach dieses soviel als "in Wahrheit" bedeutet (אמנה מהו אמנה בקושטא), es ist an unserer Stelle ausgefallen und sie daher in folgender Weise herzustellen ומה ת״ל כזאת וכ׳ שני פעמים [אמנה] מלמד שהחודה באמונה אנכי וכ׳.

116) Vgl. über die Bezeichnung der Heiden als **Aramäer** Geiger Urschr. S 362 ff. und Nöldeke Ztschr. d. DMG. 1870 S. 118 ff.

ib. 10 lautet bei JG. 70: כל הפורש מדרכי הצבור כגון המינין והמומרין והאפיקורסין וכ׳, in einem אליעזר המחוקק unterzeichneten sehr interessanten Resprosum in Mord. l. c. No. 936 כל הפ׳ מדרכי גזרות הצבור. Was Sem. II, 11 sich findet, wird das. aus Jeruschalmi in folgender Weise angeführt: ובירושלמי אמרינן „הרוני מלכות מתחילין להתאבל עליהם משנתייאשו לקברו" ומסיים „ובלבד שלא יהא גנב". Eine solche Stelle ist aus dem p. Talmud nicht bekannt. Bei einer solchen Fassung von Sem. l. c. würde sich aber das Weitere, das den Commentatoren Schwierigkeiten macht, gut fügen שכל הגונב הרי זה שופך דמים ולא שופך דמים בלבד אלא כאלו עובד ע"ז ומגלה עריות ומחלל שבת כיוצא בו הגונב את המכס ואת החרם הנ"ז וכ׳ [117]).

III, 5 ist מפני שמעלין ולא מורידין nach der richtigen LA. bei Nachm. 57 a aufrechtzuerhalten. Dieses Motiv bezieht sich auf die ganze frühere Halacha.

ib. 9 hat Nachm. 16 a רחופה für הטופה, die Parallelst. הדופה.

IV, 8. Der zweite Theil lautet in H. ged. 44 d: ר׳ יהושע אומר רשות ר׳ עקיבא אומר חובה, in b. Sebach. 100, a רשות דברי ר׳ ישמעאל ר׳ עקיבא אומר חובה. Der Name ר׳ עקיבא ist also hier ausgefallen und aus ישמעאל ist שמעון und יהושע geworden, welche beide nicht hieher gehören.

ib. 32 ist für מישעבר nach Nachm. 43 a משיח שעבר zu lesen vgl. Tos. Meg. c. I. אין בין כהן משוח שעבר למרובה בגדים und M. Mac. II, 6. Vor ואם היו fehlt der Passus ישראל שעבר וכ׳ וממזר מטמא ממזר der sich noch in der Anführung in ThA. l. c. erhalten hat.

V, 2 ist nach ThA. 53, b zu lesen.
עושין לו מלאכה שהיא אובדת כונסין לו גרנו בועטין לו יינו גפין לו את

117) Dass כיוצא בו aus No. 9 an das Ende von No. 11 zu sezen ist, bemerkt bereits Elia Wilna (vgl. auch c. 13 wo es noch einmal angebracht ist). Ueber Zolldefraudation, die, wenn auch von Einzelnen ausgeübt, doch der Judenheit im röm. Reiche überhaupt gefährlich werden konnte, vgl. noch M. Kilajim IX, 2, Bab. kam. 113 a Pes. 112 b und über unsere Stelle חדושי אנשי שם zu Mord. l. c. No. 910.

חכיותיו זיתיו הפוכין ר' יהודה אומר טוען את הקורה הראשונה ומניח את השנייה ולאחר האבל יגמור vgl. M. M kat. II, 1.

Ib. 4 ist nach Nachm. l. c. zu lesen זיתיו להפוך וכדו לגוף ר' יהודה אומר עושה לו למודים ולאחר האבל ימרח. Das hebr. מרח „bestreichen" wird in der Mischna von dem Verpichen der Fässer gebraucht (vgl. Ar. sv. מרח).

In c. IV ist nach den Parallelstellen (vgl. auch ThA. 61 a) von ביום הראשון an zu lesen: כי' הר' אינו · נותן תפלין בשני נותן תפלין באו אחרים לנחמו חולצן דברי ר"א ר' יהושע אומר ביום הראשון וביום השני אינו נותן תפלין בשלישי נותן באו אחרים לנחמו הרי זה אינו חולץ, anders Naumburg z. st.

C. VII לגיהוץ כיצד וכ' ר' מאיר אומר für ר"מ hat ThA. 62 a ר' שמעון בן אליעזר vgl. d. Parallelst.; die vorangehenden Worte צבועים ולא לבנים emendirt Nachm. (ib.) in לב' ולא צב'.

C. VIII zu Anfang wird gelehrt: Man darf drei Tage hindurch auf den Begräbnissplatz gehen und die Todten besuchen, ohne sich wegen ähnlicher heidnischer Sitten Skrupel zu machen יוצאין לבית הקברות ופוקדין על המתים עד שלשה ימים ואין חוששין משום דרכי האמורי. Falk Lisser meint, dass Maim. (Ebel IV, 4) mit den Worten ולא יפנה אדם לבקר בית הקברות (vgl. über die Varianten und verschiedenen Erklärungen dieser Stelle Isak b. Scheschet resp. No. 421 und Kes. M z. St.) dies verboten habe, trozdem es in Semachot gestattet wird. Da man in alter Zeit bis zum dritten Tage die Gräber besuchte um nachzusehen, ob der Verstorbene nicht wieder zum Leben erwacht sei, so konnte wolJesus von sich sagen μετα τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι (Mat. 27, 63 vgl. darüber Renan Apostel S. 57 Anm. 1). Es kamen, wie in Sem. weiter berichtet wird Fälle von Auferstehung vor, d. h. es ergab sich, dass die in die Grabhöhle gelegte Leiche nur scheintodt vor, nur ist aus dem Texte nicht ersichtlich, ob von einem oder von zwei Fällen die Rede ist. מעשה שפקדו אחד וחיה עשרים וחמשה (ThA. nur עשרים) שנה ואחר כך מת אחר (al אחד) והוליד חמשה בנים ואח"כ מת vgl. auch Naumburg z. St. Diese Stelle lässt sich, ohne dass eine Emendation

vorgenommen wird, leicht verstehen, wenn מעשה שפקדו auch vor אחר hinzugedacht wird. Hier wird demnach berichtet: Einst besuchte man einen Todten und er lebte dann noch 25 (oder 20 Jahre) bis er starb, ein anders mal, besuchte man einen der noch fünf Kinder zeugte, ehe er starb. Nach der Ansicht Abraham Brodo's bei Asulai bezieht sich schon ופקדת כל האדם יפקד עליהם (Num. 16, 29) auf dieses „Besuchen der Todten".

Ib. עושים חופה וכ' ר' יהודה אומר bei Nachm. 35 a וחכמים אומרים.

Ib. ist גלוסקאות, das eine Fruchtart bezeichnen soll, vielleicht allgemeiner zu fassen und wol aus *καυλὶσ κος* entstanden, dagegen ist גלוסקאות ib. 14 = *κόλλικες*.

Ib. סוחרים lautet bei Nachm. 33 a מחירים.

Ib. ונותנין בריתו וקולמסו בצדו. Die LA. בריתו, dafür Ascheri ידו hat ist durch die Anführung Nachmani's 33 a gesichert; es ist vielleicht der Armschmuck בירית, der in M. Sab. VI, 4 erwähnt ist und ב' vielleicht in beiden Stellen כירית (*χειρὶς*) zu lesen. R. Jehuda, der ב' mit אצעדה Num. 31, 50 identificirt, sezt für dieses und für הצעדות (Jes. 3, 20) פרופסלה (*ποδοψέλλιον*) wofür aber manche Ausgaben כרופסלה (*χειροψέλλιον*) haben. Als einen Armschmuck fassen es auch Raschi (Sab. 63 a)[118]) und Meiri z. St. auf. In Tractat Callah. (ed. Coronel 2, a) heisst es darnach אצעדה זו בירית. Auch LXX, Peshittho und Vulg. haben אצעדה als Armkette aufgefasst. In Sem. l. c. würde sonach ausgesagt sein, dass man dem verstorbenen Bräutigam ein Armband mit einer daran hängenden Feder mitgegeben habe.

Ib. haben nach נטל כל החמודות שבעולם והלך לו JG. p. 40 und Nachm. 33 a nach die Worte: (Spr. 5, 17) ועל זה נאמר יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך ר' יהושע אומר על זה נאמר אבד חסיד מן הארץ (Micha 7, 2).

Ib. רע"א ר' בנים וכ'. Midr. Ps. c. 26 hat ושוחק für ישוחק, hier waltet aber eine andere Auffassung vor. Was dort als ויש אומרים

118) אצעדה של זרוע, anders im Pentateuchcom. z. St. vgl. Ibn Esra das.

mitgetheilt wird, gehört hier R. Natan an. Es ist bekannt dass er in der Regel gemeint ist, wenn „einige“ sagen (vgl. Hor. 13 b Seder Tanaim S. 30 Josef b. Aknin Einl. in d. Talmud ed. Breslau 1871 S. 1 Tosaf. Tota 14 a u. Parallelst.).

Ib. ולא עוד אלא שישב עליו wird mit Unrecht von den Commentatoren gestrichen, es erhält durch eine kleine Berichtigung seinen Sinn und Zusammenhang mit dem Contexte. Man lese nämlich ולא עוד אלא שֶׁיֵּשׁ בּוֹ עֲלָיו d. h. es ist der Gedanke, dass, wer andere zum Guten anleitet, nie eine Sünde veranlasst, auch noch weiter auszudehnen, indem nämlich solche Männer ausersehen werden, um das Gute in die Welt zu sezen.

Ib. ראוין הן ישראל ליפול בחרב שאלו לא עמדו פלוני ופלונית. Jalkut hat בלעם für פלוני. Es scheint, dass hier eine antichristliche Stelle unterdrückt wurde.

IX על כל המתים כולן אינן חולצין וכ׳ ist nach Nachm. 18 a zu vervollständigen:
על כל המתים כולן אינו חולץ אלא על אביו ועל אמו [אף על אביו ועל אמו]
אם אינו [ראוי לחלוץ ואחרים] ראוין לחלוץ אף על אביו ועל אמו אינו חולץ.

Ib. מי שמתו אביו ואמו; für ר׳ יהודה בן תימא hat b. M. k. ר׳ יהודה בן בתירה. Nachmani, der diese Baraita für corrupt hält, hat auch im p. T. ר׳ יהודה ב״ב, wo unsere Texte ר׳ יהודה בן תימא haben. (p. 19 b) והדברים נראין בתצונה ההיא שהיא משובשת ומי שמתו לו אחיו ואביו קתני ור׳ יהודה בן תימא הוא ר׳ יהודה בן בתירה השני כאן וכך הזכירוהו בירושלמי בבריתא.

Ib. הפותח ist mit Nachm. 19 a zu lesen הפותח אינו קורע ר״א [קורע], das leztere Wort ist durch das nachfolgende הקורע ausgefallen.

Ib. ist für את הברכים ואת הבדסים ואת הפלמוט zu lesen: את הברתים ואת הברדס ואת הפלנוס (vgl. Ad. Brüll Trachten d. Juden S. 37 u. 47).

Ib. דברי ר״ש ור׳ אליעזר מתיר bei Nachm. 66 a דברי ר״ש בן אליעזר ור׳ מתיר in Mordechai M. kat. No. 927 דברי ר׳ ישמעאל ר׳ אליעזר ור׳ יהודה מתירין,

Ib. רבן גמליאל אומר המרבה bei Alfasi M. k. 1244 und bei Nachm, 30 b רשב״ג; vor ראב״צ hat Alf. noch ר׳ יהודה.

נסתם הגולל וכ׳. Aus Nissim zu Alfasi 1183 ist ersichtlich, dass hier ein Stück fehlt. Daselbst wird aus Eb. rab. angeführt:
אין עומדים עליו בשורה ואין אומרים עליו ברכת אבלים עד שיסתום הגולל נסתם הגולל באין ועומדין עליו בשורה ומנחמין ופוטרין את הרבים נסתם הגולל מכסה ראשו בא לעבור מגלה את ראשו לכבוד העם יצא חוץ לשורה מכסה את ראשו נכנס לביתו ובאו לנחמו הרי זה מגלה ראשו ופוטרם.

Ib. ist nach Nachm. 59 a zu lesen מעשה שמת [שמעה] בנו של ר״ע.
C. XI כופה אדם מטתו ע״ג שתי ספסלים וכ׳, für ד׳ טפחים hat Nachm. 60 b ג׳ אצבעות.

Ib. ist nach Nachm. 24 a zu lesen: אבל אינו ישן לא ע״ג מטה וקופה ולא ע״ג וכו׳, in dem folgenden הישן ע״ג ספסל או ע״ג מ׳ ר׳ scheint מטלתא דכרמא האודייני חייב ein altes Glossem zu אודייני, wol מטלתא דכרסא „Stuhldecke" zu sein. אודייני selbst, wofür Norberg ein syr. אודנא tentorium nachweist (Payne Smith. I p. 57.) würde nach diesem Glossem wol mit δέμνιον zusammenhängen. Nach Raschi ist אודייני ein Mörser und es wäre demnach ἴγδιον (vgl Frankel-Grätz Monatsschrift 1870 S. 213.) Dass Mörser auch als Size dienten, geht aus Jebam. 16 a (על מדוכה זו ישב חגי הנביא) hervor.

C. XII לקוט עצמות אינו אלא יום א׳ ist nach Nachm. 79 b (wo eine Zeile im Drucke ausgefallen) und Ascheri M. kat. No. 9 zu lesen: ל״ע אינו אלא יום אחד בלבד לפיכך אין מלקטן אלא עם חשיכה ר׳ שמעון בן אליעזר אומר היה עומד ומלקטן כל אותו היום וחשיכה מותר ביום שלאחריו vgl. auch d. Commentatoren z. St.

Ib. שכל מי שמהלך וכו׳ Nachm. 563 מכאן היה רבי אומר כל מי שמהלך אחר המטה אחריו של זה. Da der Text das. lückenhaft ist, so ist wol die recipirte LA. die richtige.

Ib. אין מפרקין וכו׳ liest Nachm. 80 a beidemal דברי ר׳ יוחנן בן נורי ר״ע אומר, für מפני שמברכין עליהן את הסיכה hat er מפני שמרבין עליהן, Elia Wilna hat eine LA. מפני שמרבין עליהן הסרי הדרנא ותהוי, ohne für sie eine Quelle anzugeben; sowol דרנא (Gewürm)

als הסריה (wie für הסרי zu lesen wäre) „die Fäulniss" wäre hier am rechten Platze und ist wahrscheinlich aus dem lezteren הסיכה entstanden. ונתתי giebt gar keinen Sinn.

Ib. lautet der Bericht nach Combination mit der Anführung Nachmais 80 a ארא״צ כך אמר לי אבא בשעת מיתתו קברני תחלה בבקעה ובסוף לקוט עצמותי ותנם (בגלוסקמא) בראדין ואל תלקוט אתה בידך שלא אהיה בזוי בעיניך וכן עשיתי לו נכנס ר׳ יוחנן ולקט ופרס אפיקורסין נכנסתי וקרעתי עליהם ופירסתי עליהן את הסדין ונתתי עליהם חפירין יבישין כשם שעשה לאבי כך עשיתי לו.

Für אפרקסין, hier = *περσίκιον* (Du Cange sv. hat der recipirte Text, wie bereits früher, die Nebenform אפרסקי, גלוסקמא (*γλωσσοκομεῖον*) ist nur ein Glossem zu dem folgenden בראדין, das eigentlich „in Zedern" bedeutet. Die anacopirte Form רדים für ארזים hat j. M. kat. I, 6, Synh. VI, 10 בראשונה היו קוברין אותן במהמורות נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן בארזים.

Ib. נחנוהו בכבודו nach Hal. g. 142 c. נ׳ במכמרת vgl. d. Parallst.

C. XIII המוצא בכוך (הן) [או] באסטן וכ׳. Für באסטן sezt El. Wilna בנקע, Falk Lisser sezt אסטן = אסטולא *στήλη* vgl. Lewy. Wörterb. sv. אסטונא): es ist aber wahrscheinlich in אסרטן = strata zu emendiren, vgl. Erub. 17 b המוצא מת מוטל בסרטיא וכ׳.

C. XIV אין מוציאין וכ׳. Die Worte של גרני, die die Commentatoren als sinnlos und überflüssig streichen,[119]) fehlen zwar auch in H. gedol. 144 b und in ThA. 42 a, sie müssen aber doch etwas bedeutet haben, sie scheinen aus שֶׁלֹּא יְגַדְּלוּ entstanden zu sein und einen erklärenden Zusaz zu בשביל הנייח עצמו gebildet zu haben. Das wild fortwuchernde Unkraut machte einen wehmütigen Eindruck vgl. Tosefta Meg. c. II, wonach man über den Trümmern von Synagogen das Gras wachsen

119) Falk Lisser begeht hier ein arges Missverständniss, indem er auf Mussafia sv. גרמנ׳א sich berufend für גרני die Bedeutung „Grenze" findet. Dieser sagt nämlich גרמנ׳א בלשון רומי גרמנ׳א (Germanie) המחוז נקרא, הנקרא לנו ארץ אשכנז das fasst er nun so auf, als ob hebr. מחוז lateinisch גרמנ׳א heisse und emendirt danach גרני in גרמנ׳א!

lassen soll, um das Herzleid der Vorübergehenden zu erregen (אבל בחורבן מניחין אותם ומגדלק בהם עשבים מפני ענמת נפש).

Ib. schreibt El. Wilna für קבר גולין אין להם חזקה, wahrscheinlich aus eigener Vermutung קבר שאולין; א׳ ל׳ ח׳ (vgl. c. X קבר שאולה היה לו לר״ג ביבנה); eine Stüze für diese LA. bietet der Auspruch R. Seira's (j. Nas. IX, 3) מת מצוה מותר לפנותו. א״ר זעירא הפתר שלא נקבר ברשות או שנקבר לשאלה. Diese Bemerkung Seira's war wol hier notwendig, da nach einer angeblichen Anordnung Josua's selbst das der umsonst bestatteten Leichen gewährte Grab unangetastet bleiben solle(מת מצוה קונה מקומו Bab. kama 81 a und Parallelst.) Falk Lisser meint, גולים bedeute hier „Reisende„; nach Jakob Naumburg findet es durch das folgende בשעת המלחמה וכ׳ seine Erklärung, es könnte aber wol קבר הגולין das Grab der in die Asylstädte Geflüchteten bezeichnen, da solche nach Mac. 11, b wol daselbst begraben, aber manchmal auch in ihre Heimat überführt wurden. Die weitere Angabe בשעת מלחמה אין חזקה לקברות findet sachlich ihre Parallele in dem Saze Jehuda b. Tema's.
היוצא למלחמת רשות . . . ור׳ יהודה בן תימא אומר שורין בכל מקום ובמקום שנהרגין שם נקברין (Tos. Erub. c. II, j. Er. I 10 b. Er. 17 a).

Die Beschaffenheit des recipirten Textes ist überhaupt eine derartige, dass die Commentatoren hier nur mehr berichtigend als erklärend vorgehen konnten. Es liesse sich ein grosses Verzeichniss von Varianten aufstellen, die zwischen dem Texte und zwischen seinen Parallelen und Anführungen bestehen, dies würde aber, zumal die Commentatoren überall auf Grund kritischer Vergleichung denselben verbessert oder wenigstens auf die bestehenden Corruptelen aufmerksam gemacht haben, zu weit führen. Die sachlichen Verschiedenheiten, die sich bei der Betrachtung der Parallelen ergeben, können sogar auf einem Missverständniss beruhen, dessen schon die Sammler und Ergänzer sich schuldig machten [120].

---

120) So ist villeicht der Saz אין יוצאין בשיירא פחות משלשה ימים קודם שבת (c. IV) aus einer anderen Version von אין שיירא פחות משלשה (j. Erub. I,

Den Charakter einer tanaitischen Sammlung wahrt dieser Tractat, trozdem deutliche Indicien für eine jüngere Abfassungszeit vorhanden sind, fast durchwegs. Kaum ist der Patriarch R. Juda I. darin genannt [121]), obzwar er einige Zeit bei Juda b. Ilai in Uscha sich aufhielt [122]) und somit Manches von ihm in diesem Tractate sich hätte finden können. Dass Juda b. Tema fälschlich genannt ist, ist bereits nachgewiesen. Sonst werden ausser der Hillelischen und Schammaischen Schule, deren jede je einmal genannt wird [123]) hier folgende Autoren namhaft gemacht: Akiba, dessen Schüler Binjamin [124]) Chanina b. Antigonus, Chanina b. Gamaliel, Chanina b. Tradjon, Elasar b. Asarja, Elieser b. Zadok, Gamaliel, Jochanan b. Norai, Jose b. Chalefta, Jose d. Galiläer, Josua b. Chananja, Isak, Ismael b. Elisa, Juda b. Ilai, Meir, Natan, Onkelos, Abba Saul b. Botnit, Simon b. Akiba, Simon der Neffe Asarja's, Simon b. Elasar, Simon b. Gamaliel, Simon b. Jochai, Simon b. Nanos und Tarfon.

In dieser bisher wenigem beachteten Tractate ist viel schäzbares Lehrmaterial aufgehäuft, das für die Kunde des morgenländischen Alterthums, für die Feststellung geschichtlicher Thatsachen und für das Verständniss der Entwicklung, welche Gesez und Sitte des Judenthums im Laufe der Zeiten angenommen hat, noch mannigfach zu verwerten ist.

---

10) entstanden, denn es wäre wol kaum denkbar, dass, falls man sich innerhalb dreier Tage vor dem Sabbate einer Karavane nicht hätte anschliessen dürfen, die Talmude davon geschwiegen hätten.

121) Vgl. Anm. 108 u. S. 54.

122) Tosefta Meg. c. II.
אמר רבי קטן הייתי וקראתיה לפני ר' יהודה באושא והיו שם זקנים ולא אמר אחד מהן דבר vgl. j. M. II, 5 b. M. 20 a und über das Verhältniss des Patriarchen zu Juda b. Ilai überhaupt Frankel Hodeg p. 197.

133) Leztere II, 14, erstere c. VII im Streite mit R. Elieser, der bekanntlich Schammaite gewesen.

124) c. X ר' בנימן משום ר"ע אומר קורעין אפיקרסין. Binjamin ist hier wahrscheinlich nur der hebräisirte Name des ägyptischen Proselyten Minjamin (Mijamun), der Akiba's Schüler war (Jebam. 76, b) vgl. über ihn Sed. ha-Dor. II p. 227.

II.

Adiabene.

Die Nachrichten, welche wir über Lage und Ausdehnung des alten Adiabene besizen, sind dürftig, ungenau und einander widersprechend. Aus Strabo XVI p. 509 erfährt man, dass mit diesem Namen ein Land im Westen von Babylon im bezeichnet ward und nach Plinius VI, 16 erstreckte sich dasselbe bis nach Sophene. Nach Steph. Byz. sv. Ἀδιαβήνη hat dieses zwischen Euphrat und Tigris gelegene Land ehemals den Namen Μεσήνη geführt, wonach es also das Mesene der Griechen am Ausflusse des Euphrat und des Tigris wäre dagegen berichtet Ammianus Marcellinus 23, 6, dass Adiabene früher Assyrien geheissen (Adiabene Assyria priscis temporibus vocitata) und jener Name „das Unzugängliche“ bedeute, entsprechend der Lage dieses Landes zwischen den Flüssen Oena und Euphrat, über welche nur Schiffe dahin führten; dann theilt er aus eigener Anschauung mit: Nos autem id didicimus, quod in his terris amnes sunt duo perpetui, quos et transivimus, Diabas et Adiabas, juncti navalibus pontibus. Ideo intelligi Adiavenam cognominatam.

Herzfeld (Gesch. d. Volkes Isr. I S. 368) hat die richtige Vermutung aufgestellt, dass mit Diavas und Adiavas der grosse und der kleine Zab gemeint, und dass Adiabene das Land bezeichne, das vom Tigris und dem grossen Zab

eingeschlossen ist. Der Name Adiabene ist aus dem aramäischen הדיב oder חדיב (die leztere Form ist im Syrischen die gewöhnliche) entstanden, das in dem rabbinischen Schriftthume auch הדייף lautet. In j. Meg. I, 9 werden nämlich die Namen אשכנז ריפת ותגרמה (Gen. 10, 3) durch אסיא והדיית וגירמניקייה wiedergegeben, wofür Ber. rab. c. 37, א' והדייף וגירמניא hat. Dass hier Adiabene (und nicht Edessa, worauf die erste LA. hinweist) für Riphat gesezt wurde, geht daraus hervor, dass die leztere Stelle in Aruch sv. חדיב mit dieser LA. angeführt wird; es ist aber auch sicher, dass die Namensform הדייף hier die aussprüngliche ist, da sie auch in Jalkut I, 61 (in den Ausgaben in חדיין corrumpirt) sich findet und wie in den alten Drucken so auch in Handschriften ת und ף, die da eine ganz ähnliche Form haben, viel öfter mit einander verwechselt erscheinen als ת und ב. Die Nachweisung dieser Form ist durchaus nicht überflüssig, denn nur dadurch wird es erklärlich, wie man dazu kam, Riphat für Adiabene zu halten. Es hat sicherlich die LA. דיפת (1 Chr. 1, 6) hier den Anhaltspunkt dafür gegeben, Riphat (oder vielmehr Diphat, wie der Autor dieser Erklärung auch in der Genesis las) mit Ha-diaf (Adiabene) zu identificiren [1]).

Im Targum zu den Propheten wird der Name הדיב zur Erklärung biblischer Ländernamen zweimal verwendet, nämlich. Jer. 51, 27, wo die Worte ממלכות אררט מני ואשכנז durch מלכות דארעא דקרדו משרית הורמני והדיב wiedergegeben werden, so dass hier Corduene Armenien und Adiabene neben einander genannt erscheinen, und Ezech 27, 23 wo für חרן כנה ועדן die jüngeren Namen חרן נציבן והדייב gesezt werden (vgl. Ar. sv. חדיב). Im Targum zur Völkertafel der Genesis wird von dem Namen הדיב kein Gebrauch gemacht, es ist aber zu vermuten, dass dieser hier für Kelach (Gen. 10, 11) gestanden ist. Die Worte את נינוה ואת רחובות עיר ואת כלח werden nämlich ית נינוה וית

1) Das j. Targum hat פרכוון für ריפת (vgl. Levy Wörterbuch sv. פרכוי); wahrscheinlich sollte dies die Franken bezeichnet, die auch Saadja für ריפת substituirt.

פלטיאת קרתא וית פריוה übersezt. Das Leztere ist, wie aus v. 12 und dem j. Targum zu ersehen ist aus חריה verschrieben. Bedenkt man nun, dass Ephrem רחבות הנהר (Gen. 36, 37) durch חדיב (d. i. das von breiten Strömen umflossene Adiabene) wiedergiebt und auch Ammianus 18, 7 von Nineve Adiabene ingenti civitate spricht, so liegt es sehr nahe, dass חריה ein alter Fehler für הדיב oder חדיף ist.

Eine Stüze für diese Vermutung könnte wol darin gefunden werden, dass im b. Talmud das mit Chalach (Kelach) verbundene Chabor mit Adiabene identificirt wird. Jebam. 16, b, Kid. 72 a heisst es nämlich: אמר ר׳ אבא בר כהנא וינחם בחלח ובחבר (al. וחבור) נהר גוזן וערי מדי חלח זו חלזון (al. חלוון) חבור זו הדי״ב נהר גוזן זו גינזק ערי מדי זו חמדן וחברותיה ואמרי לה זו ניהר (al. נהוונד) וחברותיה.

„Abba b. Kahana erklärte: er machte sie ansässig in Chalach und in Chabor, am Gozanstrome und in Städten Madai's (2 K. 18, 11) Chalach d.i. Chalason (al. Cholwan), Chabor d. i. Hadjab, beim Gozanstrome d. i. Ginsak (Gazaka), in den Städten Madai's d. i. Hamadan und seine Nachbarstädte„ nach Einigen Nihar (= Nahrevan, nach der 2. LA. Nehawend) und seine Nachbarstädte. Daran schliesst sich nun noch die Bemerkung R. Jochanans zu Dan. 7, 5 ותלת עלעין בפומה בין שיניה זו חלזון הדייב ונציבין שפעמים בולעתן ופעמים פולטתן „Die drei Spitzen in ihrem Muude zwischen den Zähnen, d. i. Holwan, Hadjab und Nisibene welche es bald einverleibt und bald weggiebt (d. h. welche in den römisch-parthischen Kriegen bald auf der einen uud bald auf der anderer Seite stehen). Beachtenswerth ist die Fassung dieser beiden in eins zusammengezogenen Aussprüche in Jalkut (II, 1064): ותלת עלעין בפומה א״ר יוחנן זו חלייב חדוון וסטוון דכתיב וינהם בלחלח ובחבור, בלחלח זו חלייב חבור זו חדייב נהר גוזן זו [ג]נזק, ערי מדי חמרן (l. חמדן) ותלת עלעין שפעמים בולעתן ופעמים בולטתן. Rappaport, der den offenbar auf anderen Lesearten beruhenden Text im Jalkut nicht in Betracht zog, hält (Kerem chemed 5 S. 209) hinsichtlich des ersten Namens die LA. in Jeb. fest und erkennt in חלזון das heutige Holwan, Herzfeld (a. a. O. I S. 359) die in Kid., wonach ihm

חלוון = Acilisene ist. Dass die erstere Ansicht die richtige ist und חלוק auf das alte *Χαλονῖτις* hinweist, scheint fast sicher, doch lässt sich unter dem im Jalk. constanten חלייב nur an חלב *χάλεπ*, Abeppo oder das danach genannte Chalybonitis denken (vgl. Mannert, Geographie von Arabien, Phönicien, Syrien S. 398 u. 403 ff.). Auch die LA. סטוון, die hier für נציבין erscheint, kann nicht unbedingt gegen das häufiger vorkommende נציבין veworfen werden, es scheint auf *Σιττᾶ*, *Σιττάκη* hiuzuweisen, welcher Name vielleicht auch in סטכן קרתא, wie רחובות עיר beim Samaritaner heisst, zu erkennen sein dürfte [2]) die Identificotion Adiabene's mit Cbabor giebt keinen Aufschluss darüber, in welcher Lage sich die Rabbinen das leztere Land dachten, dagegen finden sich in den Midraschim ziemlich deutliche Hinweisungen darauf, dass ihnen dasselbe als ein Theil des medischen Gebietes gegolten habe. In Ber. rab, c. 99 heisst es nämlich: בנימן כנגד מלכות מדי זה נמשל בזאב וזו נמשלה בזאב זה נמשל בזאב בנימן זאב יטרף וגו' וזו נמשלה בזאב וארי חויה אחרי תנינא דמיה לדוב ר' חנינא אמר לדב כתיב דב היה שמה.

„Binjamin entspricht dem medischen Reiche, dieses wird mit einem Wolfe verglichen und auch jenes, dieses: Binjamin ist ein reissender Wolf (Gen. 49, 27) jenes: und siehe, ein zweites Thier, dem Dob gleichend (Dan. 7, 5) dem Deb heiss es eigentlich, denn Dab war nämlich der Name des Landes". Diese Textirung oder Umlautung von Dob in Dab

---

2) Dass das סטכן des Samiritaners Sittace ist, bemerkt bereits Vater (Comm. z. Pent. S. 127), לקסה, dass das. für כלח gesezt wird, ist nicht Lachis wie noch Kohn (sam. Studien S. 71) annimmt, sondern = סלקה Seleucia; die Namen עסטון für אשור und עספה für רסן bedürfeu noch der Auffehllung. Das leztere kann vielleicht Vesaspe (Kasbin) in Medien (Sickler alte Geographie S. 677) bezeichnen; עסטון scheint fehlerhaft zu sein.— Für *Σιττάκη* ist wol auch das bibl. ששך zu halten, denn wenn auch nach dem Paradigma א"ת ב"ש aus בבל gebildet, muss es doch wie לב קמי für כשדים (Jer. 51, 1) einen erträglichen Sinn gehabt haben. Die Kenntniss dieser Buchstabenspielerei ist bei Epiphan. haer. 14, 5 ersichtiich: *ὅρα οὖν κεφαλὴν ἄνω, το ἄλφα καὶ τὸ ω, τράχηλον δὲ β καὶ ψ, ἅμα χεραὶ γ καὶ χ, στήνη δ καὶ φ κ. τ. λ.*: — das חשר"ק kennen die Syrer als אחותא דחש"ר (Payne Smithe I S. 499 sv. אחא.)

wird hier R. Chanina zugeschrieben, stammt aber nach Est. rab. Peth. No. 5 von R. Jochanan ר׳ יוחנן אמר לדב כתיב דא היא הזאב אלו מלכי מדי ופרס שנמשלו vgl. das. zu Est. 8, 15 דר״י דעתיה לזאב הה״ד וארי חויא אחרי תנינא דמיה לדוב תמן אמרין אלו מלכי מדי ופרס שאוכלין כדוב ואין להן מנוחה כדוב ומגדלין שער כדוב.

Dem Wolfe gleichen die medo-persischen Könige, wie es heisst: Da war ein anderes dem Dob (Deb) ähnliches Thier; dort (d. i. in Babylonien) erklären sie dies so: das sind die medopersischen Könige, die wie Bären essen, wie Bären ruhelos sind und auch mit ihrem zottigen Haarwuchse ihnen gleichen". Die hier angeführte babyl. Erklärung ist die des R. Josef (b. Meg. 11 a Ab. sar. 2, b, Kid. 72 a [3]): ארו.. לדוב תני ר׳ יוסף אלו פרסיים שאוכלין ושותין כדוב ומסורבלין בשר כדוב ומגדלין שער כדוב ואין להם מנוחה כדוב.

Ob damit der Name Dobiel für den Genius der Perser דוביאל שרא דפרסא (Joma 77 a bei En-Jacob das. No. 60, Rabbinowicz variae lectiones IV, 2. p. 120, a Ziuni 38, b, Galante קול בוכים 35, a vgl. auch Schorr in Hechaluz VII S. 14) damit zusammenhängt, oder hier nicht vielmehr an Ahriman den Schöpfer der Dhew's zu denken ist (Krochmal שדה צופים S. 31), möge dahingestellt bleiben. Es erhellt aus dem Angeführten, dass Dan. 7, 5 Manche לְדִב für לדב lassen und hier in Hinsicht auf den Namen Hadjab, Davas, Lykos. eine Anspielung auf das medische Reich gefunden wurde [4]).

In der späteren jüdischen Literatur findet sich von dem Lande Adiabene keine Erwähnung denn Nahar-Zaba, wohin

3) Samuel Jafeh (Jefeh Anaf zu Midr. Est. 2, b.) citirt diese Stelle auch aus Berach. c. 1, wo sie aber nicht vorkömmt, wol irrtümlich nach 13 a das.

4) Auch der Vergleich Benjamin's mit dem Wolfe lieferte einen Beitrag zur rabbin. Symbolik. Es wurde nämlich mit diesem Thiernamen der Altar bezeichnet, der nach den talmudischen Angaben in das Stammgebiet Benjamin's zu liegen kam. vgl. Meg. 26 a Joma 12 a Sebach. 53 a, 117 a (Jalkut II, 29): רצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסה לחלקו של בנימן ובה מזבח בנוי „Ein Streifen Landes erstreckte sich aus dem Antheile Jehuda's

nach einem Berichte der kleinen Chronik etwa a. 520 R. Giza, der Oheim des Hauses Nehilai, zog, um den Verfolgungen durch die Perser zu entgehen (ומר רב גיזא אחוי דאבוהון דבית מר נהילאי איל ויתיב בנהר צבא), ist wol der im Jakut genannte Ort Nahr Sabus (vgl. Wüstenfeld Ztschr. d. DMG. 18 S. 408) und das von Binjamin v. Tudela erwähnte מדינת הרוכיא, das

---

in den Binjamin's hinein und auf diesem war der Altar erbaut". An lezterer Stelle schliesst sich daran die Bemerkung Abaje's dass auf einen ähnlichen Streifen, der vom Stammgebiete Josef's in das Binjamin's hineinreichte, das Heiligthum von Silo gestanden sei הכא נמי רצועה היתה יוצאת מחלקו של יוסף לחלקו של בנימן והיינו דכתיב תאנת שילה (יהושע ט״ז ו׳), in anderen Worten dasselbe, was j. Meg. I. 12.

Eudeme von Sepphoris vorträgt: כראש תור היה נכנס מתוך הלקו של יוסף לתוך חלקו של בנימן והיה המזבח נתון עליו מה טעמא ונסב הגבול מזרחה תאנת שילה עד איסכופיא דשילה „Ein stierkopfförmiges (d. h. keilförmiges oder dreieckiges) Landstück reicht aus dem Stammgebiet Josef's in das Binjamin's hinein, auf welchem der Altar (v. Silo) errichtet war, der Beleg dafür ist: die Grenze erstreckte sich ostwärts bis Taanat-Schiloh (Jos. 16, 6) d. h. bis zum Einbung bei Silo". אסכופיא hängt hier nicht mit איסקופא (syr. אסכופתא) „Schwelle" zusammen, sondern soll als buchstäbliche Uebertragung von תאנת „Druck" „Einbug" bedeuten, so wird תאניה ואניה (Thr. 2, 5) in Echa rab. ed. Jafeh 12, a und 38, b durch סכופים סכופים wiedergegeben, כמתאוננים (Num. 11, 1) wird von Onkelos mit כר מסתקפין übersezt und תאנה (Jud. 14, 4) heisst im Targum תוסקפא. סקף und סכף bedeuten so wie סגף, das auch das Syrische hat, „niederdrücken, verlezen". Von אנה אנן wird תאנת auch in b. Seb. 117 a abgeleitet ולו תאנת שילה שכל הריאה אותה מתאנח עליה על אכילת קדשים vgl. überdies noch Ab. di R. Nat. c. 35, Sifre II, 352 f, Midr. Ps. c. 78 Bam. rab. c. 14, Jalk. I 975 b. Menach. 53 b. Durch diese Angabe über die Lage des Altars wird es erklärlich, dass er Ber. rab. c. 99 (und auch bei Hieron. Quaest. zu St.) mit dem Wolfe vergliechen wird. ר׳ יצחק פתר קריא במזבח מה הזאב הזה חוטף כך היה המזבח חוטף את הקרבנות In apostrophischen Anreden wird der Altar *λύκος* genannt, so Tosefta Suc. c. IV, j. Suc. V, 8 b. Suc. 56, b: לוקים! לוקים! אתה החרבת ממונן של ישראל und Ab. d. R. Nat. c. 1 לוקים! לוקים! את מלך ואני מלך. Ob der Altar auch eine thierähnliche Gestalt hatte (wozu die hörnerähnlichen Ecken *κερατοειδεῖς παρανέχων γωνίας* Jos. b j. 5, 5, 6 das Ihrige beitragen mochten) und daraus die bei römisch-grichischen Schriftstellern herrschende Vorstellung, dass die Juden ein Thierbild anbeten, entstand, bleibt noch zu entscheiden übrig.

Rappaport (Itinerary of R. B. of. T. ed. Ascher II, p. 57) in מ' הרוכים emendiren will, passt eher auf Haichia, wie die Armenier ihr Land auch nennen (s. Wiener Reallexicon sv. Armenien) oder auf Hyrcanien, wobei הרכנים für הדוכיא zu schreiben wäre [5]).

Obzwar Herzfeld (a. a. O. S. 356) es sehr wahrscheinlich gemacht hat, dass der in der rabbinischen Sage von den zehn Stämmen so oft genannte Sambatjon den oberen Zab bezeichne und die Vermutung ganz nahe liegt, dass die Gegend an diesem Flusse mit der bei Strabo XI, p. 524, XVI p. 744 *Μασαβατίκη* (al. *Σαβατὶκη*), bei Plin. VI, 27, 31 Mesabatene genannten Landschaft am oberen Tigris, deren Einwohner bei Dion-Perieg. v. 1014und bei Ptol. VI,4,3 *Μεσσαβάται* heissen, identisch ist, so findet man bei näherer Prüfung doch, dass der סמבטיון der Rabbiner von dem *Σαββτίων* des Josephus (b. j. 7, 5, 1) nicht verschieden ist. Nach Jos. geht dieser Fluss an den phönicischen Städten Arkäa und Raphanäa vorüber. Nun kennt man einen Lykos in Phönicien, und es ist anzunehmen, dass er von den Eingeborenen mit seinem semitischen Namen ואביהא, Sabata, genanntwurde, welchem Namen dem das Märchen von dem am Sabbat ruhenden Flusse seine Entstehung verdankt. Den Sambatjon des Talmuds hat man auch nicht in Babylonien oder Medien, sondern in Phönicien oder Syrien zu suchen. In j. Synh. X, 5 heisst es nämlich: ר' ברכיה ור' חלבו בשם ר' שמואל בר נחמן לשלש גליות גלו ישראל אחד לפנים מנהר סנבטיון ואחד לדפני של אנטיוכיא ואחד שירד עליהם הענן וכסה אותם.

„R. Berechja und R. Chelbo im Namen R. Samuel b. Nachman's. Nach drei Gegenden zog Israel in's Exil, einmal jenseits des Sanbatjonflusses, dann nach Dadhin bei Antiochien und endlich dorthin, wo eine Wolke auf die Exulanten herabkam und sie verdeckte." In Ebel rab. 38 b lautet

5) Der Bericht Benjamin's lautet:
ומשם (מקפרוס (scil. שני ימים לקורקוס היא תחלת ארץ אדום (ארם (al. הנקראת ארמניה והיא תחלת ממשלת טורוס בעל ההרים מכך ארמניא המולך עד מדינת הדוכים. Curcus ist wol die cilicische Hafenstadt Corycus.

Samuel's Saz: . . . א׳ לפנים מן נהר סמבטיון. . . א׳ חוץ מנהר סנבטיון . אלו שירד עליהם הענן והקיפן . . . אלו שגלו לדפני של אנטיוכיא. In Pesikta rab. No. 31 wird darüber referirt: שלש גליות נעשו בעשרת השבטים אחת גלת לסמבטיון ואחת גלת לפנים כסמבטיון ואחת גלת לדפני של רבלתה. In Bam. rab. c. 23 wozu Sed. Ol. c. 26 zu vergleichen ist, wird erzählt, Sanherib habe zuerst die peräischen Stämme, dann, wie aus Jes. 8, 23 geschlossen wird, nach zwei siegreichen Feldzügen auch die übrigen in's Exil geführt. Der Sanbatjon wird hier überall vor Daphne[6]) genannt und es ist kein Grund, den סנבטיון der Rabbinen von dem des Josephus zu unterscheiden. Den Angaben der jüngeren Reisebeschreiber, bei denen der Sambatjon zum Mythus geworden ist, ist kein Gewicht beizulegen. Von den in die östlichen Gegenden versezten Exulanten wird angegeben, dass sie von der Wolke bedeckt worden, d. h. dass sie verschollen sind[7]).

Wenden wir uns nun, nachdem die geographischen Notizen über Adiabene hinlänglich erörtert sind, zu den geschichtlichen Verhältnissen dieses Landes, so tritt uns da zuerst ein Ereigniss entgegen, das mit der Geschichte des zweiten jüdischen Staates in engem Zusammenhange steht, nämlich der Uebertritt des adiabenischen Königsgeschlechtes und eines grossen Theiles seiner Stammesgenossen zum Judentume.

---

6) Die Identification von Daphne mit Riblah (vgl. Stellen bei Wiener Reallex. sv. Ribla) beruht auf der LA. דִּבְלָה (Deblatha) Da im Syrischen sehr häufig ל für heb. נ eintritt, so lag bei der Aussprache dieses Namens mit דבנה Daphne zur Vergleichung sehr nahe.

7) Schon Akiba lehrt (M. Synh. X, 3), dass die zehn Stämme nie mehr zurückkehren werden, da sich auf sie die Worte „er warf sie in ein anderes Land, wie es heute noch ist“ (Deut. 29, 27) beziehen. Im 4. Esra-Buch (c. XIII ed. Volkmar S. 193) wird von den Exulanten berichtet, dass sie in eine Gegend zogen, die nie bewohnt war und v. 45 mitgetheilt; autem regio illa vocatur Arzareth. Ueber diesen Namen sind verschiedene Vermutungen aufgestellt worden, er ist aber wol nichts anderes, als das latinisirte ארץ אחרת (Deut. l. c.). Dass in diesem Buche hebr. Appellative zu Eigennamen specialisirt werden, weist Volkmar (S. 325) an einem anderen Beispiele nach.

Nach Jos. (ant. 20, 2, 1) nahm die adiabenische Königin Helene sammt ihrem Sohne Izates das Judenthum etwa um dieselbe Zeit an, in der durch ein Decret des Kaisers Claudius die Aufbewahrung der priesterlichen Gewänder der dafür bestehenden Tempelbehörde überlassen wurde. *Κατὰ τοῦτον δὲ τὸν καιρὸν τῶν Ἀδιαβηνῶν βασιλὶς Ἑλένη καὶ ὁ παῖς αὐτῆς Ἰζάτης εἰς τὰ Ἰουδαίων ἔθη τὸν βίον μετέβαλλον.* Dies fiele in das Jahr 47 n. Chr. [8]) Izates musste nach Josefus um diese Zeit noch nicht König gewesen sein; er lebte damals am Hofe Abennerig's in Charax Spasinu und wurde bald nach diesem Vorgange von seinem greisen Vater zurückberufen, der ihm einen Landstrich im karduchischen Gebiete anwies (Jos. l. c. 2, 3) [9]). Bei näherer Betrachtung der Reihenfolge, in der die Ereignisse, an welchen Izates Theil hatte, vor sich giengen und bei einer sorgfältigen Analyse der Berichte, welche in den Quellen vorhanden sind, ergiebt sich aber, dass Josephus hier nicht in Allem gut unterrichtet war.

Nach Jos. (l. c.) schickte Izates gleich nach seiner

---

8) In dem oberwähnten Decrete bei Jos. ant. 20, 1, 2 lautet die Ueberschrift: *Κλαύδιος Καῖσαρ Γερμανικός, δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ πέμπτον, ὕπατος ἀποδεδειγμένος τὸ τέταρτον, αὐτοκράτωρ τὸ δέκατον . . . Ἱεροσολυμιτῶν ἄρχουσι κ. τ. λ.*. Der chronologische Widerspruch, der darin liegt, dass das Consulat des Claudius in das J. 47 fällt, das 10. Regiérungsjahr dasselben aber 50—51 war, und der bisher allen Ausgleichungsversuchen getrozt (vgl. Brann in Frankel-Grätz Monatsschr. 1870 S. 437), entfällt, wenn *δέκατον* in *ἕκτον* emendirt wird. Ungenau ist die Angabe *ἐπὶ ὑπάτων Ῥούφου καὶ Πομπηΐου Σιλουάνου*. Silvanus ist ein Consul des Jahres 46 (Clinton fasti Romani II p. 182), Pompejus des Jahres 48 (Tacit. an XII, 5), Rufus beruht auf einer Verwechsluug mit einem Consul des J. 63 (vgl. Clinton l. c.). In Irtum ist Lehmann (Claudius und Nero S. 258), der dieses Factum in das J. 45 sezt.

9) Ewald weist (Gesch. 6. S 519) richtig nach, dass Charakine und Mesene identisch sind. Die Abkömmlinge der dortigen Königsfrauen, die ebenfalls zum Judentume übergetreten sind, sind vielleicht die פסולי מישן (Jebam. 17 a). — Unbezweifelbar ist auch seine Vermutung, dass *Κάῤῥων* (Jos l. c 2, 3) aus *Κάρδων* verschrieben ist. Auch aus Corduene sollten nach Jeb. 16 a keine Proselyten aufgenommen werden אין מקבלין גרים מן הקרדוין.

Thronbesteigung seine Brüder sammt ihren Kindern als Geisseln theils an den Hof des Kaisers Claudius und theils an den des Perserkönigs Artaban. Zu dem lezteren stand er, wie ib. 1—3 berichtet wird, in einem freundschaftlichen Verhältnisse. Nun starb Artaban im J. 42 (vgl. Lindsay, a review of the history and coinage of the Parthians p. 63, Egli, Feldzüge in Armenien in Büdinger's Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte I S. 360), Izates muss also mindestens um diese Zeit schon König gewesen sein. Im J. 61 war derselbe schon nicht mehr am Leben, da damals schon Monobaz als König von Adiabene erscheint (Tacitus ann. 15, 1, Dio Cassius 62, 20). Wenn nun Izates 24 Jahre regiert haben soll, wie Josephus (ant. 20, 4, 3) angiebt, so müsste er schon a. 36 den Thron bestiegen haben und konnte entweder nicht gleich nach seiner Thronbesteigung (ὡς παρέλαβε τὴν βασιλείαν) seine Brüder zu Claudius gesendet haben oder Josephus ist hier ungenau.

Dass hier das leztere der Fall ist, ergiebt sich aus einer anderen Betrachtung. Von Gotarzes, dem Nachfolger seines Bruders Vardanes im persischen Reiche, berichtet Josephus nämlich, dass er nach einer kurzen Regierungszeit gestorben sei μετ' οὐ πολὺν χρόνον ἐξ ἐπιβουλῆς τελευτήσαντα (ant. 20, 3, 4) nicht so von Vardanes, dem Nachfolger jenes Artaban (II), der zu Izates freundschaftliche Beziehungen unterhielt [10]). Nachdem nun Artaban 42 starb, so muss für Vardanes mindestens eine 3—4jährige Regierungsdauer (42-46) angenommen

10) Clinton a. a. O. p. 247 Note y bringt die Angaben über die Söhne Artabans II. in Tac. an. 11, 18 mit denen des Jos. l. c. in richtige Uebereinstimmung. Beide differiren nur darin, dass nach Jos. ant. 20, 3, 4 (τοῦτον δὲ . . . διαδέχεται Οὐολογέσης ὁ ἀδελφός) und 20, 4, 2, wonach Vologeses dem Izates die diesem von seinem Vater verliehenen Ehrenrechte zu entziehen suchte (τὰς ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτῷ δοθείσας τιμάς) Vologeses ebenfalls ein Sohn Artabans gewesen ist, Tacitus aber den medischen Statthalter Vonones als dessen Vater bezeichnet (vgl. an. 12, 14). Trozdem Jos. hier nicht gut unterrichtet zu sein scheint, weiss er doch wie Tac. (l. c. 12, 44), dass die Brüder des Vologeses, der Armenerkönig Tiridat und der Mederkönig Pacor blos ὁμο πάτριοι waren (ant. l. c.).

werden. Die bei Tacitus an. 8—10 erzählten Thatsachen, die, wie aus ib. 11 erhellt, bis zum J. 47 reichen, vertheilen sich in der Art, dass der erste Bruderkrieg zwischen Gotarzes und Vardanes im J. 42 geführt wurde und bis zur Einname Seleucia's (43) dauerte (septimo post defectionem anno), dann eine Friedenszeit (in pace durius servitium) eintrat, innerhalb deren Vardanes, die Uebermacht der Römer fürchtend, nichts gegen sie unternehmen konnte und endlich etwa im J. 45 der Bruderkrieg von Neuen begann, der 46 mit der Ermordung Vardanes' endete. Dass der leztere nicht rasch beendet war, geht aus den Worten longinquam militiam aspernabantur und aus den mehreren Gefechten (prosperisque proeliis), von denen bei Tacitus die Rede ist, hervor. Vardanes war im J. 42 schon König, da von ihm eine Münze vom Juli dieses Jahres verhanden ist (Lindsay a. a. O.) er war also, wie Jos. (20, 3, 4) berichtet, der rechtmässige Nachfolger Artabans und die Regirung des Gotarzes, nach welchem Vardanes auf den Thron berufen wurde, weil jener sich durch Grausamkeit verhasst gemacht hatte, kann nur von sehr kurzer Dauer gewesen sein. Im J. 45 (und nicht 48 wie Clinton l. c. ad a. 45) angiebt, war Vardanes schon todt, da die Münzen, die von demselben geprägt wurden nicht über dieses Jahr hinausreichen (Lindsay a. a. O. und Sauby-Bey bei Blau Ztschr. d. DMG. 17 S. 787). Demnach muss der Krieg, den Vardanes mit dem Adiabenerkönige Izates führte (Jos. 20, 3, 4) mindestens vor 45 fallen, in eine Zeit, in der Izates schon ziemlich lange auf dem Throne war[11]).

Um über die Verhältnisse von Adiabene zu dieser Zeit Klarheit zu erlangen, ist es notwendig, die damaligen Vorgänge im Partherreiche genau zu verfolgen.

11) Nach Tacit. (an. 12, 13) war Izates ein Anhänger des Gotarzes und darin mag wol der Grund dafür zu suchen sein, dass Vardanes ihm feindlich entgegentrat. Er wurde, als der erste Vergleich mit Gotarzes vollzogen war, von Vardanes aufgefordert, mit ihm gegen den römischen Legaten Vibius Marsus zu Felde zu ziehen (μέλλων πρὸς Ῥωμαίους πόλεμον ἐκφέρειν) Jos. l. c. vgl. Tacit. an. 11, 10 reciperare Armeniam volebat, ni a Vibio Marso .. bellum minitante cohibitus foret.

Gotarzes, der nach der Ermordung seines Bruders allein regierte, muss, obwol Josephus (ant. 20, 3, 4) ihn nur eine kurze Zeit herrschen lässt, wie durch Münzen nachgewiesen ist (Lindsay a. a. O. und Ssuby Bey a. a. O.), mindestens 4 Jahre den Thron inne gehabt haben. Doch blieb er auch während dieser Zeit nicht in ungestörtem Besize desselben; nach Vardanes Tode entstanden Zwiehelligeiten im Reiche, indem ein Theil der Parther den in Rom lebenden Meherdates als König begehrte. Erst nach längeren, nicht näher bekannten Kämpfen konnte Gotarzes die gegnerische Parthei verdrängen [12]. Gotarzes machte sich durch seine Grausamkeit verhasst. Die Parther liessen diese ein ziemlich geraume Zeit geduldig über sich ergehen und schickten erst, als sein Verfahren ihnen unterträglich wurde, im Geheimen Gesandte nach Rom, um daselbst seine Absezung zu erwirken [13]. In der That regierte Meherdates im J. 47, während Münzen von Gotarzes aus demselben J. weder bei Longpérier (Memoires sur la chronologie et l'iconographie des rois Parthes) noch bei Lindsay und bei Ssuby-Bey erhalten sind. Es steht der Anname, dass per idem tempus (Tac. an. 12, 10) sich auf das J. 47 bezieht, nichts entgegen, wie dasselbe auch aus der früheren Erwähnung (11, 10) hervorzugehen scheint; entspricht ja auch sub idem tempus (ib. 8) nicht strenge dem consularischen Jahre und bei einer bestimmteren Zeitangabe wäre hier etwa isdem consulibus am Platze gewesen. Der Thronstreit zwischen Gotarzes und Meherdates begann im Sommer 47 und dauerte bis in dem Sommer a. 48 (Tac. l. c. 12, 10—14), worauf auch „nectere moras" (c. 14) schliessen lässt.

---

12) Tac. an. 11, 10 nece Vardanis turbatae Parthorum res inter ambiguos, quis in regnum acciperetur. multi ad Gotarzen inclinabant, quidam ad Meherdatem ... deinde praevaluit Gotarzes.

13) Tac. l. c. Dass von der Verdrängung der Gegenparthei bis zum Abzuge einer Gesandtschaft nach Rom eine geraume Zeit verstrichen, beweisen die Stellen dominationem Gotarzis nobilitati plebique iuxta intolerandam (an. 12 10) und dum socors domi, bellis infaustus ignaviam saevitia tegat (ib.).

Der Bericht Tacitus' geht bis zum J. 49, in welchem Gotarzes starb, im J. 50 war schon Vonones auf dem Throne (vgl. Egli a. a. O. S. 361). Josephus, dem nur die zweite Regierungsperiode des Gotarzes bekannt gewesen zu sein scheint, konnte daher mit Recht sagen μετ' οὐ πολὺν χρόνον . . . τελευτήσαντα, und befindet sich nur darin mit Tacitus im Widerspruche, dass dieser ihn auf natürliche Weise (morbo) er aber ihn eines gewaltsamen Todes (ἐξ ἐπιβουλῆς) sterben lässt.

Die weiteren Ereignisse im parthischen Reiche, namentlich die Reihenfolge der Könige daselbst, ist ein Gegenstand, der bei den unzureichenden Nachrichten darüber noch mancher Aufhellung bedarf. Für unseren Zweck gilt es zunächst die Zeit festzustellen, in die der Krieg des Izates mit dem Partherkönige Vologeses (Jos. ant. 20, 4, 2) fällt.

Izates war schon a. 47 an den Kämpfen zwischen Gotarzes und Meherdates betheiligt. Ein geheimer Anhänger des Gotarzes und wol nur aus Furcht vor den Römern offen für Meherdates Partei nehmend, trat er bald, zumal Gotharzes Aussichten auf Erfolg hatte, zu diesem über (Tac. l. c. XII, 13, 14). Da der damalige König der Araber (oder vielmehr des arabisch-syrischen Stammes in dem edessenischen Gebiete) ebenfalls ein Bundesgenosse des Gotarzes wurde, so ist nicht anzunehmen, dass Izates mit ihm vor dem Tode des lezteren also vor a. 50 in Streit geriet. Wenn Jos. ant. 20, 4, 1 von einem Kriege, den der Araberkönig Abia gegen Izates unternahm, erzählt, so ist es wol der Sohn und Nachfolger Acbar's, der denselben führte. Abia rückte mit einer grossen Truppenmacht heran, ein Theil der Adiabener gieng im entscheidenden Augenblicke zu ihm über. Doch trozdem behielt Izates die Oberhand. Abia wurde in dem Castell Arsama, — oder Arsamosata, wie es auch heisst — dahin er sich zurückgezogen hatte, eingeschlossen, dann gefangen genommen und hingerichtet. Damals war bereits Vologeses König der Parther, denn an ihn wendeten sich die Gegner des Izates nach ihrer Niederlage, um ihn zu einem Kriegszuge gegen diesen zu bewegen.

Vologeses schenkte ihnen Gehör, aber es kam nicht zum Kampfe, denn, als beide Theile schon kampfgerüstet einander gegenüber standen und Izates troz der versuchten Einschüchterungen doch bereit war, gegen den gefürchteten Partherkönig die Waffen zu führen, erhielt Vologeses plözlich die Nachricht, dass die Daher und Saker plündernd in Parthyene eingefallen wären (Jos. 20, 4, 2). All' dies gieng kurz vor Izates Tod vor sich (Jos. ib. 3). Wie man aus Tacit. an, 13, 37: 14, 25; 15, 1 ersieht, hatten sich die Hyrcaner —und zu ihnen gehörten die Daher und Saken— im J. 58 gegen Vologeses erhoben. Wenn nun dieser gerade, als er im Begriffe war, gegen Izates eine Schlacht zu eröffnen, die Nachricht davon erhielt, so muss dieser Feldzug im J. $^{57}/_{58}$ begonnen und kurz davor auch der Angriff des Araberkönigs Abia auf Adiabene stattgefunden haben. Da nun im J. 61, als Tigranes das adiabenische Gebiet plündernd durchzog, schon Monobaz II. als König erscheint (Tac. 15, 1 Dio Cassius 62, 20), so muss Izates im J. $^{59}/_{60}$ gestorben sein, wie denn auch Josephus (ant. 20, 4, 3) berichtet, dass er kurz nach dem Einfalle des Vologeses (μετ' οὐ πολὺν δὲ χρόνον κ. τ. λ.) in seinem 55 Lebensjahre mit Tode abgieng. Die Zeit seiner Regierung dauerte 24 J. Wir besizen somit über Izates und seine Zeit folgende Daten:

a. 5 Izates wird geboren.

a. 36 Izates wird König.

a. 42 Artaban II, König v. Parthien stirbt.

„ Gotarzes besteigt den Thron, wird aber von Vardanes bald verdrängt. Beide Brüder bekämpfen einander.

a. 43 Einnahme Selencia's, Beendigung des Bruderkriegs.

a. 44 Krieg Vardanes gegen Izates.

a. 45 der Bruderkrieg zwischen Gotarzes und Vardanes bricht von Neuem aus.

a. 46 Vardanes wird ermordet. Ende des Krieges. Gotarzes wird König.

a. 47 Meherdates wirft sich auf Begehren einer Partei

und durch römische Unterstüzung zum Gegenkönig auf. Gotarzes eröffnet den Kampf gegen ihn.

a. 48 Izates, der anfangs auf Meherdates Seite gestanden, tritt offen zu Gotarzes über. Der Krieg endet mit Meherdates Gefangenname.

49 Gotarzes stirbt. Vonones wird sein Nachfolger.

50 Vologeses wird König von Parthien (Tac. an. 12, 14).

56/57 Der Araberkönig Abia beginnt mit Izates Krieg und dieser siegt.

58 Ausbruch des Krieges zwischen Vologeses und Izates, die Hyrcaner empören sich, wodurch Vologeses genötigt ist, die Feindseligkeiten gegen Izates einzustellen.

60 Izates stirbt.

Nun lassen sich auch alle übrigen Thatsachen der adiabenischen Geschichte mit einiger Sicherheit chronologisch fixiren. Monobaz I. war, als Izates geboren wurde, schon König und hatte von Helene schon einen älteren Sohn, den nachherigen Monobaz II. (Jos. ant. 20. 2, 1). Dieser war überhaupt der älteste seiner Brüder (πρεσβύτατος ib. 3) Monobaz I. starb in hohen Alter (γήραιος ὤν ib. 2) und Izates wurde, nachdem Monobaz II. nur ganz kurze Zeit die Regierung geführt hatte, dessen Nachfolger. Wenn M. I a. 35 starb und zur Zeit, als Izates geboren wurde (a. 5) schon König war, so hatte er eine mindestens 30 jährige Regierungszeit hinter sich und mochte wol im Alter von 40 J. den Thron bestiegen haben, wonach sein Geburtsjahr 35 v. Chr. wäre.

Das Judenthum hatte Izates schon als Jüngling, als er, um vor dem Neide seiner Brüder geschüzt zu sein, in Charax Spasinu sich aufhielt (ib. 1) durch Abennerig's Frauen, welche von einem jüdischen Handelsreisenden, Namens Ananias in dasselbe eingeführt wurden, kennen gelernt, (ib. 3). Der Uebertritt zu demselben und seine Verheiratung mit Samacho, der Tochter jenes Königs, fällt etwa in das J. 28. Inzwischen hatte auch Helene, die Frau des Monobaz durch den Einfluss eines anderen Juden dessen Lehre angenommen

(ib. 3, 4). Wie Josephus (20, 2, 4) berichtet, erklärte sich Helene dagegen, dass Izates, nachdem er einmal zur Regierung gelangt war, sich der Circumcision unterziehe, die er bisher noch nicht an sich hatte vornehmen lassen, und auch Ananias, der ihm nach Adiabene gefolgt war, riet davon ab aus Furcht, dass dann die Schuld an Izates Uebertritt ihm zur Last gelegt werden könnte, zumal man, wie er ihm erklärte, bei einer notwendig werdenden Ausserachtlassung dieses Gesezes doch mit Treue dem Jndenthum anhängen könne. Erst als einst ein galiläischer Gesezeskundiger (*πανὺ περὶ τα πάτρια δοκῶν ἀκριβὴς εἶναι*). Eleasar, nach, Adiabene kam und Izates beim Lesen der Bibel treffend, ihn aufforderte, früher das zu halten, was in derselben geschrieben stehe, liess Izates heimlich die Circumcision an sich vornehmen. In Bereschit rab. c. 46 wird das so dargestellt als ob Manobaz II und Izates die Bibel gelesen, und als sie an die Stelle Gen. 17, 11 kamen, sich selbst zur Befolgung der dort festgesezten Vorschrift genötigt gefühlt hätten. ומעשה במונבז המלך ובזוטס בניו של תלמי המלך שהיו יושבין וקורין בספר בראשית כיון שהגיעו לפסוק זה ונמלתם את בשר ערלתכם ... הלכו שניהם וגימולו. לאחר ימים ... גלו את הדבר זה לזה כיון שהרגישה אמן הלכה ואמרה לאביהן בניך .. גזר הרופא שימולו מה פרע לו הקב"ה א"ר פנחס בשעה שיצא למלחמה עשו לו סיעה של פסטין וירד המלאך והצילו.

Auch aus diesem Berichte geht hervor, dass Izates, wie Jos. erzählt, erst vor seiner Bekehrung und ohne Wissen der Mutter die Circumcision an sich vornehmen liess. Wenn nun hier angeführt wird, Helene hätte einen Vorwand finden müssen, um dies vor dem Vater zu rechtfertigen, so ist darauf um so weniger Gewicht zu legen, als dieser hier fälschlich Talmai (Ptolemäus) genannt wird.[14]) Das גלו זה לזה sezt eine

14) Jn Seder Olam sutta wird Monobaz zu einem Sohne Agrippa's und Enkel Herodes' gemacht ומלך אגריפס בן המלך הורדוס ועמד אחריו מונבז בנו; nach dem Gaon Zemach war er ein Sohn des Herodes (Lexicon bei Joch. ed. Philippowsky p. 93 ור' צמח אמר מונבז בן הורדס חסיד ועניו.) Auch Jizchaki und die Tosafisten sind von der Ansicht geleitet, dass Monobaz und seine

ähnliche Situation wie bei Helene und Izates woraus, die beide zu gleicher Zeit zum Judenthum übertraten und erst später davon gegenseitig Kenntniss erhielten.

Nach der Darstellung im Midrasch brach bald nach Izates und Monobaz Uebertritt zum Judentume ein Krieg aus, nun hatte das erstere überhaupt erst im J. 57 kurz vor dem Einfalle des Araberkönigs Abia in Adiabene stattgefunden und סיעה של פסטן wiese dann auf einen ähnlichen Ausgang desselben hin, wie Josephus ihn darstellt, da פסטן hier wol eher *ἀπόστατοι* „Abtrünnige" als *πεζῆται* „Fussgänger" wie Mussafia meint, bezeichnet.

Helene trat vor der Rükkehr Izates in seine Heimat, also etwa a. 30 zum Judenthume über (Jos. 20, 2, 3) und war dem jüdischen Geseze besonders zugethan (ib. 4) Ihre Reise nach Jerusalen fällt zwischen Izates Anname der Circumcision und dem Ausbruche des Krieges mit Vardanes (ib. 20, 2, 5 und 3, 4); sie zog dahin *ὁρῶσα τὰ μὲν κατὰ τὴν βασιλείαν εἰρηνευόμενα* d. h. als Izates Herrschaft nach innen befestigt war, Vardanes aber zum Kriege gegen die Römer sich rüstete und Izates zur Bundesgenossenschaft aufforderte (a. 44). Dasselbe ergiebt aich auch aus einem Berichte der Mischna (Nasir III, 6): מעשה בהילני המלכה שהלך בנה למלחמה ואמרה אם יבא בני מן המלחמה

Mutter dem hasmonäischen Geschlechte angehören (vgl. Asaria de Rossi Meor Enajim ed. Berlin 221, b ff.) Im Aktan de Mar Jakob (ed. Carmoly 1842), davon ein Theil als Midrasch der 10 Exile in Jelinek's Bet-ha-Midrasch IV, 133—136 sich findet, liest man folgende, hieherbezügliche interessante Mittheilung (c. II S. 13): עשרה מלכים נתגיירו ואלו הן חירם המלך עבד המלך, אנטונינוס המלך תלמי המלך מונבז המלך טובאי המלך בולאן המלך בתיה המלכה הלני המלכה וברוריא המלכה.

Zehn Könige (einschliesslich Königinnen) bekehrten sich zum Judentume, nämlich: König Hiram, König Ebed! (d. i. Ebed-Melech Jer. 38, 7), König (Kaiser) Antoninus, König Ptolemäus, König Monobaz, König Tobai (d. i. Tobba, ein König des jüdisch-himjaritischen Reiches vgl. Johannsen hist. Jemanae praef. p. 74, Grätz Gesch. d. Juden 5 S. 445), König Bulan (Chagan der Chazaren 731 vgl. Grätz a. a. O. S. 213), Königin Bitja (1 Chr. 4, 18), Königin Helene und Königin Berurja (vgl. Tractat Gerim c. II ed. Kirchheim S. 40 Rosch haschana 17 b).

בשלום, ארא נזירה שבע שנים ובא בנה מן המלחמה בשלום והיתה נזירה שבע שנים ובסוף שבע שנים עלתה לארץ והורוה בית הלל שתהא נזירה עוד שבע שנים אחרות ובסוף שבע שנים נטמאת ונמצאת נזירה עשרים ואחד שנה א"ר יהודה לא היתה נזירה אלא ארבע עשרה שנה. „Als einst Helene's Sohn in den Krieg zog, versprach sie; Wenn mein Sohn aus dem Kriege in Frieden heimkehrt, will ich ein siebenjähriges Nasiräat halten. Er kehrte in Frieden zurück und sie hielt ihr Gelübde. Nach Ablauf dieser sieben Jahre kam sie nach Palästina und die Hilleliten lehrten, sie müsse die siebenjährige Nasiräatszeit noch einmal beginnen (weil ausserhalb Palästina's ein solches überhaupt unmöglich ist). Als dieses zweite Jahrsiebend um war, trat ein Verunreinigungsfall ein, so dass sie abermals ein Nasiräat von eben solchen Dauer einhalten musste. So lebte sie 21 Jahre als Nasiräerin. Darauf sagt R. Jehuda: Ihr Nasiräat dauerte im Ganzen nur vierzehn Jahre"

Die Relation R. Jehuda's, die, wie in der b. Gemara (Nas. 20, a) nachgewiesen[15]) und im j. Talmud entschieden wird, im Sinne der Hilleliten aufzufassen ist, ist wol die auf sicherer Ueberlieferung beruhende, so dass die dritte Nasiräatsperiode, von der der erste Referent spricht, nicht anzunehmen ist. Wie R. J. (b, Succa 2, 6, 3, a) auf die Autorität der hillelischen Schule hin, nach deren Anordnungen Helene sich richtete[16]), entscheidet, so hat er wol auch hier den Standpunkt derselben festgehalten, nur ist die Angabe, dass Helene auch in ihrer Heimat volle 7 Jahre Nasiräerin gewesen, nicht so genau zu nehmen. Sie hat wol vor Ausbruch des Krieges zwischen Izates und Vardanes das Nasiräat auf 7 Jahre angelobt

---

15) Für י"ד שנה ושלשים יום מיבעי ליה hat Meiri (Bet-ha-Bechira z. St,) die LA שבע שנה וששים יום מ' ל' aufbewahrt, die er für die richtigere hält. Derselben Ansicht ist auch Jesaia de Trani (Tosafot ed. Lemberg I, 40, a,) כך נראה בעיני גירסא זו ופתרונה וגירסת הספרים לא יכולתי לישבה. Bei ersterem ist auch die Namensform הילנאי für הילני beachtenswert.

16) Vgl. Tosefta Succa c. 1) והיו הזקנים נכנסים ויושבים לשם, wo unter den „Alten" wol die „Aeltesten der hillelischen Schule" (זקני בית הלל M. Succa II, 7) zu verstehen sind.

und auch einige Zeit in Adiabene eingehalten, musste aber nach der hillelischen Theorie dasselbe in Palästina von neuem beginnen und dadurch dass am Ende der 7 Jahre die dasselbe aufhebende Verunreinigung eintrat, es in eben solcher Dauer fortsezen. Helene that sich in Jerusalem durch ihre Freigebigkeit hervor. Bei der grossen Hungersnoth, die im J. 50 ausbrach (Jos. ant. 15, 9) lies sie in Alexandrien Getreide, in Cypern Feigen einkaufen und unter das Volk vertheilen. Die Erinnerung daran lebte lange bei demselben fort (Jos. ib. 20, 3, 5 *καὶ μεγίστην αὐτῆς μνήμην τῆς εὐποΐας ταύτης εἰς τὸ πᾶν ἡμῶν ἔθνος καταλέλοιπε*) und hat in dem hagadischen Berichte, nach welchem Monobaz sein Vermögen mit verschwenderischer Freigebigkeit austheilte, ihren treuen Ausdruck gefunden [17]). Für das Heiligthum spendete sie einen goldenen Convexspiegel, der, am Eingange hängend, am Morgen die Stralen der aufgehenden Sonne reflectirte [18]), und eine goldene Tafel, auf der der Gesezesabschnitt über die des Ehebruchs verdächtige Frau eingegraben war [19]).

17) Vgl. Tosefta Pea IV j. Pea I, 1 b. bab. bat. 11, a מעשה במונבז המלך שעמד וכזבז כל אוצרותיו בשני בצורת. Die auf historischer Ueberlieferung beruhende Zeitangabe בשני בצרת fehlt in j. Pea, wo es im Allgemeinen heisst בזבז כל נכסיו לעניים vgl. Asarja de Rossi l. c. p. 231, Derenbourg Essai p. 226. Die Worte וחברו עליו אחיו וב״ת אביו das. „Es verbanden sich gegen ihn seine Brüder und sein Vaterhaus" deuten auf die Anfechtungen hin, die Izates beim Antritt seiner Regierung zu besiegen hatte. Es ist hier wol מונבז für Helene gesezt, weil das adabenische Königsgeschlecht überhaupt nach Monobas I. den Namen führte. vgl. של בית מונבז המלך (Nid. 21 a Menach. 32, b.) *οἱ Μονοβάζου τοῦ τῆς Ἀδιαβήνης βασιλέως συγγενεῖς* (Jos. b. j. II, 19, 2) und Ewald a. a. O. S. 522 Anm. 1.

18) M. Joma III, 10, Tosefta das. c. III הילני המלכה עשתה נברשת שעל פתחו של היכל. In der Tos. und daraus mit einer geringen Variante in b. Joma 37, b und j. Joma III, 8 wird berichtet, dass diese Vorrichtung den Zweck gehabt kabe, den Sonnenaufgang kenntlieh zu machen. An lezterer Stelle wird zur Erklärnng des Wortes נברשת Folgendes beigebracht: חרין אמורין חד אמר מנרתא וחד אמר קונכיתא. Das leztere scheint *κόγχη* ein muschelförmiges Gerät, aus welchem Leuchter ausgiengen (vgl. Du Cange Gloss. med. et. inf. latin sv. concha) zu bedeuten, denselben Sinn hat dieses Wort auch in Jelamdenu (bei Ar. sv. קונכי).

19) אף היא עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה (Joma l. c.) deutlicher in der Baraita Uschaja's: כל פרשת סוטה היה כתובה עליה שממנה

Nach Jos. b. j. 20, 3, 4, wurde Helene bei ihrer Reise nach Jerusalem von 5 Söhnen des Izates begleitet, die daselbst im Geseze des Judentums erzogen werden sollten. *Ἔτι δὲ πεπόμφως πέντε μὲν τὸν ἄριθμον υἱους, τὴν ἡλικιάν νεούς, γλῶτταν τὴν παῤ ἡμῖν πάτριον καὶ παιδείαν ἀκριβῶς μαθησομένους*.. Diese sammt Izates und seinem Bruder sind vielleicht unter den „sieben weisen Söhnen" zu denken, von welchen Tos. Succa c. 1 die Rede ist. א"ר יהודה מעשה בסוכה הילני בלוד שהיתה גבוה יותר מעשרים אמה והיו זקנים נכנסים ויוצאים אצלה ולא אמר אחד כהן דבר אמרו לו כפני שהיא אשה ואין האשה חייבת בסוכה אמר להם והלא שבעה בנים תלמידי חכמים היו לה וכולן שרויין בתוכה. „R. Jehuda erzählte: die Laubhütte Helene's in Lydda war über 20 Ellen hoch, Gelehrte gingen bei ihr aus und ein und keiner sagte etwas dagegen; da erwiederte man ihm: Helene hatte als Frau überhaupt nicht die Pflicht, in einer Laubhütte zu wohnen. Nun, sagte Jehuda hierauf, sie hatte doch 7 gelehrte Söhne und alle wohnten am (Succotfeste) in jener Hütte." Vgl. zu dem Anm. 16 Bemerkten noch j. Succa I, 1 b. Suc. 2, b, in welcher lezteren Stelle die Ortsangabe בלוד in handschriftlichen Codices vermisst wird. Es scheint freilich seltsam, dass Helene während des Laubhüttenfestes in Lydda gewohnt habe, da wie Josephus (b. jud. 5, 19, 1) berichtet, diese Stadt fast menschenleer war, indem das Volk da nach Jerusalem zog (*Κέστιος εἰς Λύδδαν προελθών κενὴν ἀνδρῶν τὴν πόλιν καταλαμβάνει; δια γάρ τὴν τῆσ σκηνοπηγίας ἑορτὴν ἀνεβέβηκει πᾶν*

היה קורא ומתרגם כל דקדוקי הפרשה, und am Ausführlichsten Tosefta Sota c. II טבלא של זהב היתה קביעה בכותלו של היכל והיא נראית מבאולם ממנה רואה וכותב לא חסיר ולא יתיר יוצא ועומד בצד סוטה קורא ודורש ומדקדק כל דקדוקי פרשה ומשמיעה בכל לשון ששומעת כדי שתהא יודעת על מה היתה שותה וכמה היתה טמאה ובמה היתה טמאה. „Eine goldene Tafel war an der Wand des Tempels befestigt, die von der Vorhalle aus sichtbar war, aus dieser schrieb (der Priester), indem er darin einsah, (den vorgeschriebenen Drohschwur) ab, nicht weniger und nicht mehr, dann ging er hinaus, stellte sich an die Seite der Verdächtigten, las, erklärte und bezeichnete alle Beziehungen dieses Schriftstückes und gab ihr es in ihrer Sprache zu verstehen, damit sie wisse weswegen und wie viel sie (von dem Sühnwasser) trinke u. s. w. (vgl. auch b. Sota 32, b).

το πλῆθος εἰς 'Ιεροσόλυμα), wird aber dadurch erklärlich, dass Frauen und Kinder von der Pflicht der Festwallfahrt befreit waren (M. Chag. I, 1). Die Angabe „in Lydda" behält daher ihre Richtigkeit und die Folgerungen, die aus dem Ausfall derselben im Münchner Codex gezogen wurden (Variae lectiones III, Succa p. 3), sind unrichtig.

Von Helene wird weiter nichts erzählt, als dass sie nach Izates' Tode (60) wieder in ihre Heimat zurückkehrte und kurze Zeit darauf starb (Jos. ant. 20, 4, 3). Monobaz II, Izates Bruder und Nachfolger, liess ihre und Izates' Gebeine nach Jerusalem bringen und bei den von Helene errichteten Pyramiden beisezen (ib.). Das Grabmal der Helene wie auch ihr Palast in Jerusalem wird bei Josephus öfter erwähnt (vgl. Ewald a. a. O. S. 521 Anm. 2 und 3).

Monobaz II. „der schon einmal während des Interegnums (36) die Regierung geführt und etwa im J. 57 das Judenthum angenommen hatte, wurde bald nach seiner Thronbesteigung in die römisch-parthischen Wirren verwickelt. Damals (61) fiel Tigranes, der Armenier, verheerend in Adiabene ein (Tac. an. 15, 1 Dio Cassius 62, 29) Monobaz stellte dem saumseligen Partherkönig Vologeses, auf dessen Seite er gestanden, dar, wie er, falls die Parther nicht die Waffen zur Abwehr ergriffen, sich den Römern unterwerfen müsste (Tac. l. c.). Die Hilfstruppen, welche die Adiabener stellten (ib. 2) wurden vor Tigranocerta durch einen Ausfall der römischen Besazung geschlagen (ib. 4, Dio l. c.). Bei dem Friedensschlusse zu Rhandea im Nachsommer ·36 (Egli a. a. O. S. 292) war Monobaz Zeuge der Verträge (Tac. ib. 14) und gab dann den Römern Geiseln (Dio l. c. c. 23). Im Talmud wird von ihm nur berichtet, dass er zu den Tempelgeräten, die beim Opferdienste am Versöhnungstage in Verwendung kamen, goldene Griffe anfertigen liess [20]). Josephus verspricht

20) מונבז המלך היה עושה כל ידות הכלים של יום הכפורים של זהב (Tosefta Joma l. c. vgl. ib. c. II, b. Joma 37, b, Aruch sv. מלבן.

zwar an einer Stelle (ant. 20, 4, 3), dass er noch Mehreres über Monobaz Leben mittheilen werde (*ἀλλὰ Μονόβαζος μὲν ὁ βασιλεύς, ὅσα κατὰ τὸν τὸς ζωῆς χρόνον ἔπραξεν ὕστερον ἀπαγγελοῦμεν*), kömmt aber trozdem nicht wieder auf ihn zurück. Er nennt von der adiabenischen Königsfamilie nur noch einen anderen Monobaz nebst Kenedaios, die in einem Kampf gegen die Truppen des Cestius vor den Thoren Jerusalems tapfer mitfochten (b. j. 2, 19, 2) und Grapte, die in Jerusalen in der Nähe des Festungswerkes Ophla ihren Palast hatte (ib. 4, 9, 11).

In den rabbinischen Schriftwerken werden noch manche Sitten, die in dem „Hause des Monobaz" (s. Anm. 17) herrschten, mitgetheilt; Nid. 21, a: של בית מונבז המלך היו עושין ג' דברים ומזכירין אותן לשבח היו משמשים מטותיהם ביום ובודקין מטותיהם במילא פרהבא ונוהגין טומאה וטהרה בשלגים[21]) und Tosefta Meg. c. III, b. Menach. 32, b של בית מונבז המלך היו עושין בפונדקותיהן כן זכר למזוזה[22]).

Von dem Monobazischen Hause war eine zahlreiche Nachkommenschaft vorhanden. Izates hatte 24 Kinder, in Rom lebten ausser anderen Verwandten Söhne Monobaz II, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass ein Gesezeslehrer, der Zeitgenosse R. Akiba's gewesen (also c. 110 lebte)[23]), von diesem Geschlechte abstammt. Ob sich die monobazische Dynastie auch noch später in Adiabene behauptete und ob Meharaspes, der in der ersten Hälfte des 2 Iahdts. den Thron daselbst innehatte, noch dem Judentume angehörte, ist nicht

---

21) In der b· Gamara (das.) wird משמשין gestrichen und dafür בודקין gesezt. Solle dies zur Vorsorge gedient haben, damit das *θλίβειν τὸ ἐν αὐτῷ βρέφος* (Jos. 20, 2, 1) nicht vorkommen könne? — . פרהבא, das noch unaufgeklärt ist (Schönak erkennt darin probus!), hängt vielleicht mit arab f e r w u n vestimentum pelliceum und pers. f e r u, genus pellis vulpinae pretiosum zusammen.

22) Da מונבז in Palästina auch מולבז ausgesprochen wurde, so hat j. Meg. IV, 12 של בית מליון und Aruch einen Artikel מלבז, in dem auch diese Stelle angeführt wird.

23) כשהיה מונבז דן לפני ר' עקיבא (Sifra Mezora c. 1) vgl. Seb. 68, b, Schebuot 26, b.

leicht zu entscheiden. Wenn man aus einer hagadischen Notiz (Pesikta ed. Buber p. 40 b, Esth. rab.' ed. Jafeh 8, b) so viel schliesen darf, waren die adiabenischen Könige Juden, welche der Landesreligion einige Concessionen machten מדי למה קורין אותה מדי אלא דמודיא להקב"ה א"ר חייא בר אבא מלכי מדי תמימים היו ואין להקב"ה עלידם אלא ע"ז שכסרו להם אבותיהם „Warum heisst Medien Madai, weil man daselbst zu dem Gotte Israels sich hekennt (modaja). R. Chija b. Abba sagt: die Könige von Medien waren fromm und Gott könnte ihnen nur vorwerfen, dass sie den von ihren Vätern hergebrachten Gözendienst nicht liessen". Dieser Ausspruch kann sich wol nur auf die adiabenischen Könige beziehen, zumal Medien und Adiabene nach der rabbinischen Auffassung einem Reiche angehörten (s. oben S. 60).

Meharaspes war der lezte König eines selbstständigen adiabenischsn Staates. Es verband sich a. 115 mit dem Araberkönige Mannus[24]), um dem Vordringen Trajans in Asien eine Grenze zu sezen (Dio Cassius 68, 22). Trajan fiel hierauf in Adiabene ein und eroberte mehrere Städte dieses Landes. Aus Aerger darüber liess Mahraspes einen römischen Gesandten, der zu ihm geschickt wurde, in's Gefängniss werfen, aus welchem dieser nur durch List entkam (ib.). Bald

---

24) Dieser Name lautet aramäisch מענו (vgl. über das leztere Levy in Ztschr. d. DMG. 18 S. 93).

In den kleinen Chronik (ed. Amsterdam 21, b) werden vier grichische Könige genannt פוטרון וסלמון ואלכסנום ומפרים; die beiden lezten fehlen in der Quelle (grosse Chronik c. 30). פוטרון scheint Antipater der Nachfolger Alexander's d. Gr. in Macedonien. oder Python, der ersten Theilung des Alexsander'schen Reiches Medien zufiel (Manrers Gesch. d. unmittelbaren Nachfolger Alexsanders S. 17), zu sein סלמון ist vielcicht aus Lysimachen's entstanden und אלסמום in אלכסדרום (d. i. Alexander II.) zu emendiren. Mit מפרים wissen die Erkärer nicht anzufangen (s. Herzfeld Gesch. II, 1, S. 424) Fasf könute man meinen, dass damit der adiabenische König Mecharaspes bezeichnet werde, hat doch auch der zeitgenössische armenische Künig Samatroukios in der Reihe dieser Könige als סנטרוך einen Platz gefunden. Da die kleine Chronik erst aus dem g. Ihrt. ssammt, so darf man sich aber dine solche Vermuthung ben Mamen nicht weneen.

darauf (116) wurde Adiabene durch einen zweiten Feldzug des Kaisers in eine römische Provinz verwandelt (ib. 26) und blieb, trozdem in demselben Jahre noch ein Aufstand gegen die Eroberer ausbrach, eine solche für immer. Die jüdischen Quellen scheinen wol den Namen Meharaspes zu kennen, wissen aber sonst nichts über ihn [24]).

Der Name Adiabene's tritt in der Folgezeit nur seltener hervor. Wie Josephus (b. jud. prooem. 2 und ib. 2, 16, 4) berichtet, wurden die Adiabener als Stammverwandte der Juden angesehen; die jüdische Bevölkerung daselbst war also aus israëlitischen und adiabenischen Elementen gemischt. Die Nähe der babilonischen Hochschulen regte gewiss manchen der adiabenischen Juden zum Gesezesstudium an. Im 3. Jhdte. taucht ein Jakob v. Adiabene auf, den R. Chasda über den Sinn einer Stelle in der Mischna befragt, bab. bat 26, b בעי מני ר' יעקב הדייבא מרב חסרא . . . [25]); ein Zeitgenosse desselben, der für einen Saz R. Chasda's einen Beweis anführt, war Zuga v. Adiabene Nid. 21, b א"ר חסדא בחתיכה לבנה וכן כי אתא זוגא דמן הדייב אתא ואייתי מתניתא בידיה המפלת חתיכה קירעה אם יש בה עצם אמו טמאה נידה. Zuga lebte noch nach dem Tode R. Huna's (297) und suchte nach dessen unerwartetem Eintritte die trauernden Genossen zu trösten, Moëd kat. 28 a רב הונא נח נפשיה פתאום הוו קא דייני רבנין תנא להו זוגא דמן הדייב לא שנו אלא שלא הגיע לגבורות אבל הגיע לגבורות זו היא מיתת נשיקה [26]). Ein Josef b.

25) Zacuto (Joch. ed. Philippowsky S. 156) giebt über Jak. v. Ad. folgende Notiz: ר' יעקב חרינא נ"א חריבא והוא בעא מר' חסדא פ' לא יחפור והערוך (ע' הדייב) גורס ר' יעקב הדייבא והוא שם מקום כמו דיא"ב.

26) Jechielides hat in Ar. sv. הד"ב die LA. זוגא, verzeichnet aber eine Namensform זיווא (sv. זיווא), die auch die Tosafot kennen vgl. über diese Variante Heilprin סדר הדורות II p. 95, Jesaia Berlin addiamenta sv. זווא; für זוגא דמן הד"ב hat eine Handschrift sogar nur הה"א מרבנן (var. lect. z. St.). Die richtige LA. ist wol זוגא, da dieser Personenname auch in Palästina vorkömmt (Frankel Einl. in d. pal. Talmud 77 a Jechiel Heilprin l. c.). Ein „Paar" wie in זוגא דרבנן wird hier nicht durch dieses Wort bezeichnet, da sonst die Prädicate pluralisch gefügt sein würden, wie Taanit 21, b שדר שדור רבנן זוגא דרבנן, ib 23 a אב" זוגא דרבנן . . . איתבינהו ואשקינהו לגביה ... ואשכחוה'.

Jakob v. Adiabene, den ein Neuerer [27]) aus dem Talmud kennen will, hat nicht existirt.

Für die Landeskunde Adiabene's ist noch beachtenswerth, dass eine Art von Skorpionen, die daselbst häufig rorkam, darnach ihren Namen erhielt. In j. Sab. 14, 1 findet sich nämlich folgende Baraita : חמשה נהרגין בשבת זבוב מצרי וצירעה שבנינוה ועקרב שבחדיות (l. שבהדייב) ונחש שבארץ ישראל וכלב שבכל מקום „Fünf Thierarten dürfen am Sabbate getödtet werden, aegyptische Fliegen, ninewitische Wespen, adiabenische Skorpione, palästinische Schlangen und (wütige) Hunde überall". Trotzdem b. Sab 121 b, Alfasi das. 451 und darnach Estori 32 b. Meiri zu Sab. l. c., das Richtige bieten, ist doch diese Stelle vor Missverständniss nicht gewahrt geblieben [28]). Adiabenische Skorpione werden sonst nicht genannt, aber die Kunde davon wird durch die Angabe Aelian's (15, 26) gesichert, nach welcher der Perserkönig bei einem Zuge von Susa nach Medien zwei Tage früher eine Expedition zu dem nächsten Haltort absendete, um die dort in Uazal vorkommenden Skorpione einfangen zu lassen [29]).

An die bisher besprochenen Nachrichten der Alten über die geographische Lage, über die Geschichte und sonstige Verhältnisse des adiabenischen Landes möge sich hier noch eine Vermutung anreihen, die, wenn sie sich bewahrheitete, über noch ältere Verhältnisse desselben Aufschluss geben würde. Fassen wir den Namen des Flusses, nach welchem

---

27) Fürst Cultur-und Literaturgeschichte der Juden in Asien S. 79.

28) In den meisten Ausgaben von Maimuni's Mischneh Tora lauteten die Namen der Thierarten (Hilch. Sab. 11, 4) זבוב שבמצרים וצרעה שבבג׳נה ועקרב שבהרים ונחש שבא״י; in der von Másud Chai Rakach veranstalteten Ausgabe (מעשה רוקח 170 b) ist der Text wol nach dem Talmud berichtigt, aber doch eine Variante שבהנדיב angemerkt, in Tur Or. Ch. No. 316 ist daraus gar זבוב שבמצרים וצענה (!) שבנינוה עקרב שבכזיב geworden.

29) Die ägyptische Fliege ist die dort häufig vorkommende musca canina; die assyrische Wespe lässt sich nicht näher nachweisen, über Schlangen in Palästina vgl. Wiener Reallex. Art. Schlange.

Adiabene diesen Namen führte, „Zab“ „זאב“ oder „צאב“, wie dies vielleicht auch ausgesprochen wurde, näher in's Auge, so liesse sich die Anname rechtfertigen, dass das biblische Aram-Zoba das zabische Aram bezeichne. Bekanntlich herrscht über diesen Namen und über die Lage dieses Landes noch viele Unklarheit. Die Syrer halten Zoba für Nezibin; bei Binjamin v. Tudela (ed. Lemberg p. 27) und darnach bei Gedalja ibn Jachja (Schalschelet p. 25 a) wird Zoba als der ältere Name von Haleb (Aleppo) angesehen. Maimuni war dieser Ansicht nicht, denn er unterscheidet diese Stadt von Aram-Zoba הארצות שכבש דוד כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב (Hilchot Terumot I, 3); er giebt (ib. 3) von Syrien folgende Beschreibung איזו היא סוריא מארץ ישראל למטה כנגד ארם נהרים וארם צובה כל יד פרת עד בבל כגון דמשק ואחלב וחרן ומנבב וכיוצא בהן עד שנער וצהר הרי היא כסוריא. „Was heisst Syrien? das Land von Palästina abwärts gegen Mesopotanien und Aram Zoba hin, das ganze Euphratgebiet bis Babilon, wie Damask, Haleb, Haran, Menbab u. dgl. bis Singara und Zahar, dies gilt als Syrien“ Estori (כפתור ופרח 54 a) schreibt ומנבנה für ומנבב; im Buche Chinnuch No. 84 wird dies ohne Angabe einer Quelle inhaltlich angeführt והארץ הזאת (סוריא) היא כנגד ארם נהרים וארם צובה כל יד פרת עד בבל כגון דמשק ואחלב וחרן ומקומות אחרים כמוכן לאלו. In Aruch (sv. סריא) wird angegeben „dass das Land von Damask bis Zoba bei den Rabbinen Syrien heisse“ (ומדמשק ועד צובה קורין לו רז״ל סוריא). Die Quelle, aus der Maimuni seine Ansicht geschöpft, ist nicht mehr vorhanden; מנבב ist in מנבג zu emendiren und darunter Manbeg (Mabug) zu verstehen, worauf auch die LA. מבנג in einem handschriftl. Mischneh Tora (bei Edelmann Einl. zu כו״פ LIII) hinweist, צהר bedarf noch der Untersuchung [30]).

Der Tradition zufolge war Aram-Zoba jedesfalls ziemlich nach Osten gelegen. Forbiger (alte Geographie S. 211) hielt es für Sophene. Nach Ewald (Gesch. II, 616) ist Zoba=Saba zwischen Enphratund Orontes bei Ptolem. 17, 10. Hitzig

30) Vgl. vorläufig Schwarz, das h. Land S. 178. Möglich ist damit die Gegend des Zagrusgebirges in Assyrien bezeichnet.

(Psalmen II S. 28) sagt: „Aram Zoba sucht man wol mit Recht im Nordosten von Damask und der Form צוֹבָה entspricht genau צאביה der Nordostwind; allein da צבע sich in סבא verwandelt (zu Nach. 1, 10), so dürfte צובא (wie כוכב Stern) eig. den Morgenstern bedeuten, welchen man auch in Haran verehrte (Maracid I, 202)“. In der Gesch. d. Volkes Israël S. 144 sucht er es wahrscheinlich zu machen, dass es Heliopolis, die Hauptsadt Cölesyriens sei, deren König bis an das Meer und im oberen Orontesthale gebot. Stähelin nimmt (Ztschr. d· DMG. 17 S. 569) an, dass „Zoba für eine aramaisirende Form des heb. צָבָא —Zachara 9, 8 צָבָה geschrieben— anzusehen und durch Heeres- oder Kriegszug zu erklären sei“, so dass Zoba, vollständiger Aram Zoba „Aram der Kriegszüge“ bedeutet . . . Auf Wetzstein's Karte von Hauran Derb al-Gazwat, eine Strasse der Raubzüge, die von Syrien nach Hauran führt.“

Für die Begründung der oben angegebenen Vermutung ist zunächst darauf zu achten, dass euphratesisches Gebiet eine Zeit hindurch unter der Botmässigkeit jüdischer Könige stand. War es ein traditionelles Streben, die Grenzen des jüdischen Reiches bis dahin auszudehnen (Deut. 1, 7) und enthält Ps. 60, 12 und 89, 26 eine Erinnerung daran, dass das Ziel dieses Strebens auch einigermassen erreicht wurde, so ist auch das Zeugniss der persischen Königschronik (bei Esra 5, 20), in der geschrieben stand, dass in Jerusalem einst mächtige Könige waren, die das ganze Abar-Nahara beherrschten und zu Tribut verpflichteten, nicht zu übersehen. Richter 3, 8—11 bezeugt, dass mesopotamische Fürsten ihre Eroberungszüge bis nach Palästina ausdehnten und somit Fehden mit den Völkern jener Gegenden nicht ausbleiben konnten.

Wenn nun 2 Sam. 8, 3 berichtet wird, Hadadeser, der König v. Zoba habe seine Macht am Euphrat befestigen wollen[31]) so ist dabei an einen König zu denken, dessen Gebiet

31) Die LA. לְהַצִּיב (1 Chr. 18, 3) scheint die richtigere zu sein; להשיב

jenseits dieses Stromes lag. Bei Zoba hat man überhaupt nicht an eine einzelne Stadt, sondern vielmehr an einen grösseren Complex kleinerer Reiche zu denken, wie nach 1 Sam. 14, 47 Saul den Angriff der Könige von Zoba zurückweist. Die Ueberschrift in Ps. 60 (v. 2) besagt dass die Kriege David's mit Aram-Naharaim und Aram Zoba geführt wurden, woraus zu ersehen ist, dass mesopotamische Könige ihm gegenüber standen. Wenn nun noch von Salomo erzählt wird „dass er das jenseitige Gebiet des Euphrat von Thiphsach (Thaphakus) bis Asa (d. i. hier Gazaka)[32]) über alle Könife jenseits des Stromes (Euphrat) herrschte, und die Könige, die 2 Sam. 10, 6 erwähnt werden, nach v. 19, „Knechte Vasallen) Hadadeser's“ des Königs von Zoba waren, so kann man sich unter Zoba nur einen grossen Staatenbund denken, dessen Gebiet ganz Mesopotamien und auch das Zabland in sich schloss. Der Krieg mit Zoba wird deshalb ausführlicher als der mit Philistäa Moab und Edom beschrieben, weil ein siegreicher Ausgang desselben als besonders rühmlich gelten musste und auch von grösserer Bedeutung war. Der Name Zoba, der von dem Zabflusse abgeleitet ist, mochte im engeren Sinne das daselbst gelegene Land und im weiteren als Aram-Zoba das gesammte mesopotamische und syrische Gebiet bezeichnen, über welches die Oberherrschaft seines Königs sich erstrekte[33]).

---

2 Sam. a. a. O. konnte vielleicht mit Rücksicht auf 1 Sam. 14, 47 hieher gesezt werden. Die Tradition spricht für das Keri פרת; dass die LXX ib 10, 16 den Namen des Flusses erhalten habe, wie Hitzig sagt, ist nicht so gewiss; χαλαμὰκ ist aus dem folgenden חילם verschrieben und beweist gerade, dass in dem hebr. Texte, nach dem d. LXX übersezten, der Name bereits ausgefallen war.

32) Nach Meg. 11 a, Esth. rab. Pethichta No. 5 waren Tiphsach und Asa nicht weit von einander, etwa in einem Gebiete gelegen (בהדדי הוו קי"מ); es kann hier nur an das medische Gazaka gedacht werden. Das philistäische Gaza kann in unserer Stelle überhaupt nicht gemeint sein.

33) Von den Städten oder Waffenplätzen, die 2 Sam. 8, 8 und 1 Chr. 18, 8 genannt werden ist בטח oder טבחת vielleicht Taiba in Chalybonitis, das einst Residenz eines syr. Satrapen gewesen (Mannert Geogr. S. 412)

Die Nachrichten über die Geschichte der syrisch-mesopotamischen Völker sind namentlich, was die ältere Periode derselben betrifft, viel zu mangelhaft, als dass die auf deren Kenntniss sich gründenden Folgerungen einen mehr als conjecturalen Charakter haben könnten. Ob das Zabland im Alterthume wirklich der Mittelpunkt eines grösseren Staatswesens war, ist demnach ungewiss. Zur Zeit der römisch-parthischen Kriege bestand dort ein Reich, dessen Könige auf die religiösen wie auf die politischen Zustände Vorderasiens einen ziemlich bedeutenden Einfluss übten. Seitdem Adiabene eine römische Provinz geworden, ist es fortan nur ein unselbstständiger Bestandtheil grösserer Reiche geblieben; in der Chalifenzeit war es oft der Kriegsschauplatz der Streitenden, unter dem Namen Hadjab hat es bei syrischen und arabischen Schriftsellern öfters Erwähnung gefunden.

---

und ברותי, wofür 1 Chr. כון (entweder aus ברי׳ verschrieben oder Chaonia in Commagene das. S. 385 bezeichnend) Beröa (Aleppo). טבח erscheint auch in den Stammtafel Nahors (Gen. 22, 24) und scheint ebenfalls Taiba zu bezeichnen, wie חזו (v. 22) daselbst auf die חוזאי (Cossaei) hinweist (vgl. über leztere Rappaport Kerem chemed 5 S. 218 ff). — Die Beifügung צובה zu חמת (2 Chr. 8, 3) soll diese Stadt von anderen gleichnamigen (wie etwa von אחמתא Hamadan) unterscheiden und ist 1 Chr. 18, 3 חמתה am un rechten Orte.

III.

Das Geschlecht der Treves.

Nach der französischen Stadt Troyes, die in der Geschichte der Juden als die Heimat des berühmten Bibel- und Talmudcommentators Jizchaki und anderer grosser Männen bekannt ist, führt ein Geschlecht, das von jenem seine Herkunft ableitet, in der That aber aus Deutschland stammt und nachher über Deutschland, Frankreich, Italien und Russland sich ausgebreitet hat, den Namen Treves. Zwar hat keinen seiner Sprösslinge den Ruhm und die Bedeutung seines angeblichen Ahnen erlangt, allein es zählt doch viele Rabbiner, Schrifsteller und angesehene Männer in seinen Reihen; literarische Leistungen und vielfache Verdienste, die dieselben sich erworben haben den Namen dieses Geschlechtes zu Ehren gebracht und kaum dürfte in einem jüdischen Familienstamme eine solche Continuität geistigen und gemeinnützigen Wirkens sich nachweisen lassen, als in dem der Treves, aus welchem die heutigen Treves, Trivas, Dreifuss, Trefousse zurückzuführen sind. Die Stammtafel der Jizchakiden, die Zunz (Literaturgesch. l. synag. Poesie S. 253) entworfen hat, bietet keinen Anhaltspunkt, an welchen die Geschlechtskette der Treves sich anknüpfen liesse, und an einen Zusammenhang dieser Familien ist wenigstens nach den vorhandenen Daten

nicht zu denken, allein in Bezug auf das leztere Geschlecht findet man in gedruckten wie in handschriftlichen Werken einige Angaben, welche als Wegweiser durch die Zeiten und Länder, in denen dasselbe sich verzweigt hat, zu gebrauchen sind und, mit den Thaten und Geschicken seiner Mitglieder betrachtet, nach verschiedener Richtung einen tiefen Einblick in das jüdische Geistesleben der Vergangenheit gewähren.

Der Herausgeber der סימני חידושי בה״, Josef Treves [1]) nennt (1, b) den Verfasser der mitgedrucken Commentarien:

האלוף הגאון החכם הכולל מהר״ר נפתלי בן מהר״ר אליעזר בן מהר״ר שמואל בן מהר״ר יוסף בן מהר״ר יוחנן פריש בן מהר״ר מתתיה כו הגהול מהר״ר יוסף טריווש זלה״ה.

Jakob Loans, Schüler von Elieser b, Naphtali Treves nennt diesen:
אליעזר בן . . . נפתלי בן . . . אליעזר בן ... שמואל בן . . . יוסף בן. . . יוחנן . . . בן . . . מתתיהו בן ר׳ יוסף הגדול טריווש (Mitheilung Carmoly's in archives israelites 1856 p. 262), Vater und Grossvater des hier erwähnten Matatia werden von Isak de Latas in Schaaré Zion (mitgetheilt bei Edelmann Einleitung zu כפתור ופרח p. XXXIV) namhaft gemacht.
וכפריש החכם ר׳ מתתיהו בן כבוד הרב הגדול רב יוסף בן הרב ר׳ יוחנן אשכנזי.

In einem הלכות שחיטה ובדיקה, das ein später lebender Jochanan Treves verfasste, nennt dieser einen יוסף בן יוחנן בן יוסף בן משה בן יוחנן mit der Angabe, dass der lezte und älteste dieser Reihe 1419 gestorben ist (Carmoly a. a. O.). Wenn die Vermutung richtig wäre, dass die Familie, aus der Benjamin Seëb von Arta (Verf. der Responsensammlung בנימן זאב) stammt, ein Zweig der Treves ist, dann würde die

1) Die סימני חידושי בח״ eines Unbekannten wurde 1546 mit besonderer Pagination (10 Bl.) nebst dem נפתלי von Naphtali Treves (27 Bl.) in Heddernheim gedruckt. Das Vorwort, beginnend יען ובהיות סתר פשוטי, zeichnet den Namen Josef der vielleicht des Verfassers Sohn ist.

Genealogie derselben eine wesentliche Bereicherung erfahren aller Wahrsbheinlichkeit nach gehört aber diese einem anderen ebenfalls alten italienischen Geschlechte an[2]) und wir können es hier nur mit denen zu thun haben, die den Namen Treves führen oder nachweislich zu ihrer Familie gehören.

1.) Jochanan I. der Stammvater der Treves, war nach Isak de Latas (l. c.) ein Deutscher, der der 2 Hälfte des 13. Jhdts. angehört. Sein Name wird wol in den Schriftwerken dieser Zeit wie auch in denen, welche aus derselben noch sichere Kunde hatten, nicht genannt, allein dass er ein hervorragender Rabbiner und vielleicht auch schon seine Vorfahren angesehene Gesezeslehrer gewesen, geht aus den Worten seines gleichnamigen Urenkels, Jochanan b. Matatia, hervor: „Und so waren alle meine Vorfahren von Geschlecht zu Geschlech gross und angesehen bei ihren Zeitgenossen“. „Von

---

2) Grätz (Gesch. 8. S 76) schliesst daraus, dass Binjamin Seeb im prooemium seinen Vater Matatia und seinen Grossvater Jochanan nennt, auf einen Zusammenhang mit den Treves, die ebenfalls diese beiden Namen nach einander haben. Dieser Stamm ist in einer Folge von 6 Gliedern bekannt. In der Vorrede zu den Responsen Jakob Halevi's von Zante, die 1614 in Venedig erschienen, nennt sieh der Verf. derselben:

אמר הקטן בנימן בן החכם השלם כמה"ר משה בן הח' כמה"ר מתתיה בן הרב מו"ה בנימן המכונה בנימן זאב בן הרב מו"ה מתתיה בן השר יהטפסר נגיד ומצוה לעמים הח' כמוה"ר ר' יוחנן תנצב"ה אמן.

Binjamin Seeb's Sohn Matatia schrieb nach der Vollendung des von dem Vater verfassten Werkes ein Schlussgedicht und starb 1541 noch bei dessen Lebzeiten, wie dieser am Anfange selbst erzählt. Ein Bruderssohn des Verfassers war Matatia b. Mose, wie am Schluse des Werkes Jakob b. Matatia Foa bezeugt המשכיל המכובד ה"ר מתתיהו בן ה"ר משה ז"ל נכון אחי הרב המחבר. Ein älterer Matatia b. Mose copirte 1372 in Macerata ein ס' החנוך (cod. Paris 400) 138? copirte derselbte ein Machsor (cod. 611 das.). Ob dieser der Verf. des ספר אח'טוב (Catalog der Oppenheimerischen Bibliothek 1782 II, 1 b Zunz z. Gesch. u. Lit. S. 173 Anm. l.)? Ein Mose b. Matatia war liturgischer Dichter (Zunz Literaturgesch. S. 347, 688) und hat einen Zusaz zu dem Abtotammentar 5, 3. Es ist wahrscheinlicher, dass diese zu den Vorfahren Binjamin Sëëb's gehören, als die Treves, deren Familiennamen hier nicht weggeblieben wäre. Binjamin Sëëb hatte einen als Gesezessehrer thätigen Oheim — Bruder seines Vaters— Kaleb, der No. 176

meinen Vorfahren hast du einige gesehen, einige ihrem Rufe nach gekannt, die Führer und Vorneme des Landes, Säulen ihres Zeitalters waren, so vom Vater zum Sohne in ununterbrochener Folge". [3])

2.) Josef b. Jochanan I., der zuerst den Namen Treves führt heisst „der Grosse"; Isak b. Scheschet nennt ihn „einen grossen Mann, die Zierde der Weisen, die Krone der Alten" u. s. w. und hebt ihn unter Jochanan b. Matatia's Vorfahren in besonders rühmenden Ausdrücken hervor[4]). Auf ihn weist

ein Responsum hat und fol. 179, a schon als verstorben genannt wird. Fol. 345 a wird sein Schwiegervater Salomo b. Samuel, der in Arta lebte, genannt (vgl. fol. 287 b). Dass Samuel b. Mose Kalai, der Verf. der Resp. משפטי שמואל B. S.s Eidam war, ist bekannt, ebenso, dass er einen Sohn Mose und einen Enkel Matatia hatte, welcher lezterer der Herausgeber dieser Responsen war. Es liesse sich sonach folgende Stammtafel aufstellen :

Mose
|
Matatia
|
Mose
. . . .
Samuel — Jochanan
Salomo — Matatia, Kaleb
Frau — Binjamin = Seëb — Mose
Mose — Matatia
Samuel Kalai — Tochter — Matatia
Mose — Mose
Matatia — Binjamin

3) Resp. Isak b. Scheschet No. 368: וכן היו כל אבותי מדור דור לפי אבות אשר ראית קצתם וקצתם :ib. 270 (לפני .l) גדלו ויעצמו [על] כל בני דורם שמעת מלכים ורוזני ארץ כולם עמודי עולם מאב לבן תמיד לא נעדר מהם אחד.

4) Ib. No. 271: האדם הגדול פאר החכמים עטרת זקנים מופלא שבסנהדרין רב תבואות :No. 272 .החרש והמסגר הוא מוהר"ר יוסף בן ר' יוחנן נ"ע

dieser hin als auf eine Grösse, die den katalonischen Weisen Isak b. Scheschet und Chasdai Crescas rühmlich bekannt sein musste [5]) Er lebte nicht, wie Zunz (z Gesch. n. Lit. S. 173) angiebt, in Paris, sondern in Marseille, wo er a. 1343 Rabbiner war [6]). Er hatte eine gelehrte Frau, die Stellen im Talmud erklärte [7]) und als sie in ihrem Wittwenstande mit ihrem Sohne, dem Oberrabbiner Matatia, in Paris wohnte, wie dessen ganze Familie ausnahmsweise von Tragen des Judenabzeichens befreit war (1363) [8]). Josef b. Jochanan ist von einem älteren Tosafisten gleichen Namens (Zunz a. a. O. Tosaf. R. Juda zu Berach. 51 a) zu unterscheiden und auch mit dem Josef v. Marseille, der nach Palästina auswanderte und dort ein Oberhaupt der europäisch-jüdischen Colonie in Jerusalem wurde, nicht identisch. [9])

3) Matatia, Sohn des vorigen und daher von Isak b. Scheschet (No. 272) „der Provencale" genannt, war ausserdem dass er von seinem Vater in das Studium der jüdischen Lehre eingeführt wurde, auch ein Schüler Nissim b. Ruben's und

---

בכח שור, [בְּכור שור] הדר לו ישור על אנשים לכל המחנות מאסף ויוסף הוא השליט . . . . וצבי עדיו לגאון שְׁמהו.

5) מורע״ה ר׳ יוסף קאת׳נא מורנו הרב זקני נ״ע אשר ראיתם ושמעתם מעלתו (ib. 268).

6) Zeugenverhörs-Protcoll in Isak b. Jmmanuel de Latas Responsensammlung ed. Wien 1860 S. 88.

7) Simon b. Zemach Duran resp. III No. 78: אבל שמעתי מאבא מארי ז״ל שאמר בשם הרבנית אשת הרב ר׳ יוסף בר יוחנן אבי הרב ר׳ מתתיהו זקנו של הרב ר׳ יוחנן שבדורנו כי הטעם ששבח אל האומר מפני מה אין מוסקין בטהרה לא שדבר בלשון נקי״ה אע״פ שהאריך לשונו . . . ותירוץ יפה הוא זה.

8) Maistre Mathalias et sa mére (Ordonnançes des rois de France V. p. 498; auch angeführt bei Grätz a. a. O. S. 10).

9) Von drei Provencalen, die sich zur gemeinsamen Fahrt nach Palästina verpflichteten sagen zwei Zeugen aus (Resp. Nissim b. Reuben No. 38) בפנינו עדים חתומי מטה נשבעו ראובן ושמעון ולוי שבועה חמורה . . . בשם אלהי ישראל על דעת . . . ועל דעת הרב ר׳ יוסף ממרשיליא ור׳ חיים צרפתי אנשי ירושלים ועל דעתינו . . . שישתדלו ללכת . . לקבוע דירה זמן מה הן רב או מעט בארץ ישראל . . .

Hier ist offenbar von einem noch lebenden R. Josef v. Marseille und nicht

Perez Kohen b. Isak's [10]). Als ein jüngerer Zeitgenosse Isak b. Scheschet's, von dem er stets mit vieler Achtung sprach [11]) mag er etwa 1320-25 geboren sein. Es wurde irrtümlich angenomen, dass er in Palästina gewesen und Estori Pharchi ihn dort gesprochen habe [12]). Er hielt sich vielmehr einige Zeit in Spanien auf und gründete, nachdem er bei seiner Rückkunft (1361) nicht mehr als 5-6 Talmudkundige in Frankreich antraf [13]) in Paris ein neues Lehrhaus [14]) Sein Geschlechtsadel, seine Gelehrsamkeit und seine sonstigen Eigenschaften erwarben ihm bald die Anerkennung als Oberrabbiner von Frankreich, welches Amt ihm wahrscheinlich auf Verwendung seines nachmaligen Schwagers, des Procurators Manessier (Manasse) de Vesou von Carl V. officiell übertragen wurde [15]) Seine

---

von Josef b. Baruch (Zunz z. Gesch. S. 52) die Rede. Mit Josef b. Jochanan kann er aber nicht identisch sein, da dieser 1343 in Marseille wohnte, jener daher so wie Chajim Zarfati nach dem Zeugniss Isak Chelo's (Carmoly itineraires p. 240) bereits 1333 in Jerusalem war. Ein Schreiben Josef v. Marseilles aus Jerusalem ist handschriftlich verhanden (Carm. Revue orientale II, p. 114).

10) וקבל ג"כ מה־ב רבנו פרץ הכהן נ"ע מהרב (l. ומ') רבנו נסים (Isak de Latas a. a. O.). Perez's Vater Isak wird von de Latas an einem anderen Orte (bei Zunz z. Gesch. u. Lit. S. 480) namhaft genannt, vgl. sonst über diesen Conforte in den im Index bezeichneten Stellen.

11) Jochanan b. Matatia l. c. No. 270 ואני אנה אני בא הן בקטני מורכב על כתפי אבא מארי הרב נ"ע זכרוני מרגלא בפומיה כי הרבה לספר גדלך בתורה דרך חבה כל עמת שבא בספורי חכמי קטלוניא.

12) Edelmann a. a. O. Estori kam wol daselbst mit Matatia a. Chinon zusammen.

13) ובבואו לארץ אז לא היה בכל לשון הצרפתים מחמשה וששה למדנים בין הרבנים ובין העם.

14) In Paris hatte schon vor der ersten Austreibung der Juden aus Frankreich (1306) ein grosses Lehrhaus geblüht, an dessen Spitze der durch seine Disputation bekannte R Jechiel stand (vgl. die Notiz bei Carmoly אלה המסעות Einl. S. 5, Itineraires p. 183, Catalog der pariser Bibliothek cod. 312) und für dessen Erhaltung man bei den französisch-palästinischen Juden, die seit 1211 in grösserer Anzahl dort angesiedelt waren (vgl. Schebet Jehuda ed. Amsterdam p. 50) Geld sammelte. Dieses wird wol von Matatia wieder von Neuem begründet worden sein.

15) vgl. resp. J. b. S. 270, 271.

und des lezteren Familie waren von der allen Juden auferlegten Pflicht, ein vorschriftsmässiges Abzeichen an ihrem Kleide zu tragen, ausgenommen [16]).

Matatia sammelte einen grösseren Kreis von Schülern um sich, unter denen acht ordinirt wurden und eine ihren Kenntnissen entsprechende Stellung erhielten [17]); er liess Bücher sammeln und war auch schriftssellerisch thätig. Eines seiner Responsen hat sich noch handschriftlich erhalten [18]), Isak b. Chananja Aruvas citirt eine Abhandlung über rituelle Speiseverbote, die wahrscheinlich Matatia angehört [19]) und vielleicht in einem Fragmente noch erhalten ist [20]). Er ist der Verfasser einer Schrift über talmudische Methodologie [21]) und möglich auch einiger synagogaler Poësien [22]) Ein Werk Eben Bochan jedoch, das ihm von mehreren Bibliographen zugeschrieben wird, hat nie existirt [23]). Aus seiner Bibliothek stammen eine

16) Lebrecht Handschriftcu u. erste Ausgaben d. Talmuds S. 57.

17) אבא מרי נ״ע אזן וחקר ותקן מדרשו לרבים ואסף תלמידים . . והרבי״ץ תורה ש״ל (שבח לאל i. l.) בדור הזה ככל אשר היה לפניו זה ימים ושנים ויצאו מלפניו שמנה רבנים הופסי ישיבה . . .

18) In der pariser Bibliothek (cod. 676 No. 5 catal. p. 106) findet sich ein Responsum mit der Unterschrift מתתיהו טריי״בוש.

19) וזכרתי כי ראיתי דומה לזה בקונטרס שחבר ה״ר מתתיהו ז״ל על הטרפיות (זבחי צרק ed. Venedig 1662); welche Bewandtniss es mit den R. Matathiae constitutiones de mactatione (de Rossi cod. 492, 2) hat, kann nur eine nähere Einsicht in dicsen Codex lehren.

20) Schaare durah (ed. Venedig 1547, 16 a) ומה״ר מתתיה אומר בשם ה״ר פרץ.

21) Fragmente daraus bei Josef Verga Schërit Joseph ed. Mantua 3 b, 4 a (ה״ר מתתיה הצרפתי).

22) Zunz Literaturgesch. S. 368 (מתתיה בן יוסף הפרנס).

23) Auf Grund einer leichtfertigen Notiz bei Ibn Jachja (Schalschelet ed. Zolkiew 48 a) ר׳ יצחק שפרוט חבר ס׳ אבן בוחן וע׳ בש״ת ריב״ש ס׳ רע״א שנראה שהיה שמו ר׳ מתתיה אבן בחן verzeichnen Bassista (Sifte א׳ No. 9) Heilprin (S. hador. II, 327) Wolf (Biblioth. I p. 903) und selbst noch Dukes (קובץ Vorr. p. VI) ein Werk אבן בחן von Matatia. In Js. b. Sch. resp. No. 271 ist der Name des angeblichen Buches nichts als eine Titulatur אבן בחן פנה יקרת ... מתתיה ...

Torarollé, von der Josef Kolon Kenntniss hatte [24]) und der handschriftliche Talmud, der für Binjamin Josifja, einen Schüler des Simson v. Chinon, von einem deutschen Abschreiber Salomo b. Simson copirt, dann von Matatia Teves angekauft wurde und gegenwärtig in der k. Bibliothek zu München aufbewahrt wird [25]). Matatia, der als eine Celebrität anerkannt und von dem 1372 schreibenden Isak de Latas unter die Grossen seiner Zeit gerechnet wird, erlitt vielfachen Undank von einem Schüler, den er, ohne seine Herkunft zu kennen. erzogen und ausgebildet hatte. Astruk oder Jesaia b. Abba-Mare war etwa 1375 von Paris nach Brescia gezogen, wo er Zwistigkeiten hervorrief und einen Rabbiner Simson mit seinem Ränken so lange verfolgte, bis dieser sich genötigt sah, ihm seine Nichte zur Frau zu geben. Sein parteiisches und selbstsüchtiges Gebahren, darin er von dem Deutschen Oberrabbiner Mëir b. Baruch halevi unterstüzt wurde, ohne dass dieser dabei eine böse Absicht hatte, und besonders die vordringliche Einmischung in Familienverhältnisse und eherechtliche Angelegenheiten veranlassten mehr als einmal eine lebhafte Correspondenz zwischen den rabbinischen Autoritäten dieser Zeit, Sein Beispiel wirkte verderblich, der Bann, der wegen wiedergesezlicher Handlungen verhängt wurde, wurde jezt zu Gelderpressungen missbraucht, indem die Rabbinen das für die Aufhebung desselben bezahlte Lösegeld sich aneigneten. Astruk kannte selbst gegen seine Lehrer keine Rücksicht und beleidigte, als es sich um die von ihm angestrebte Stellung handelte, selbst seinen Wohlthäter Matatia von Paris [26]). Ja er

24) והנה הוגד לי . . . כי יש ספר תורה ביד ר' אברהם טרויש יצ"ו בנו של מוה"ד יוסף טרייוש ז"ל שבא ממהר"ר מתתיה טריוש ז"ל שהוא מלא טלאים. (Resp No. 122).

25) Vgl. Rabinowicz דקדוקי סופרים I Einl. S. 27—35.

26) In resp. J. b. Sch. 270 sagt Jochanan: הרב ר' אשתרוק אשר בבואו (ר' מתתיה) מצאו נער מן הרקק מלובב . . . אספו אבא מרי וגדלו ומשלו פרנסו וכלכלו הוא וביתו עד שהוסיף אומץ בתורה . . . הלך למרחוק על דבר מה וברח בברישא ושם אסף רעים . . , והמשיך בעלי בתים ומשל והרבה מחלוקת בארץ ובפרט לאחד דוד אשתו ה"ר שמשון עד שכהבו זה כנגד זה אונאות והחבולות בכל הארץ בקטלוניא ובאשכנז דברים רעים וקשים ועל דבר ממשלתו

machte nach dessen Tode, 1387[27]), unterstüzt von seinem Gönner Meier b, Baruch halevi, Ansprüche auf das Oberrabbinat von Frankreich, kam aber dadurch in Collision mit.

4) Jochanan b. Matatia I. Dieser hatte in der Schule seines Vaters, aus der unter zahlreichen Jüngern acht Rabbiner hervorgegangen waren, sein ganzes Wissen erlangt, und war von diesem ordinirt und ermächtigt worden, ein eigenes Lehrhaus zu eröffnen[28]) Als Sohn des Oberrabbiners von Frank-

---

במחלוקת הזו בעט ברכותיו באבא מרי נ"ע וברבו הראשון . . . והפליג לרדוף בכל מיני תחבולות עם אותו הרב רבינו שמשון להורידו מרבנות וחברות עד סוף דבר שהוצרך להתחתן עמו. Aus No. 212 geht hervor, dass Jesaia b. Abba-Mari einst von Simson mit des Banne belegt wurde. Isak b. Scheschet sendet an ihn Responsen in No. 212, 213 und 193; lezteres ist an ihn nach Deutschland adressirt אשכנז אל החכם ר' ישעיה בר אבא מרי. Astruk (vgl. über diesen Namen Steinschneider hebr. Bibliog. 1870 S. 60, wo als Nebenform desselben vielleicht noch "אשתרי, wie der bekannte Palästinareisende hiess, anzuführen gewesen wäre) scheint hier wie bei Abba-Mare b. Mose v. Lunel Familienname gewesen zu sein (vgl. über diesen Namen ausser Titelblatt und Vorrede v. מנחת קנאות S. 48 נשטאורג לוניל und die Adresse S. 165 das.). Ueber den Irrtum, Jes. b. A M. das Buch תנ"א zuzuschreiben, vgl. Conforte 21, a Asulai sv. תנ"א. Dass בר"שא = Brescia ist, geht aus dem Passus נסע ממקומו שרוח שבוי"א (resp. J. b. S. No. 271) hervor.

27) Wie aus einem später anzuführenden Epigraph ersichtlich ist, war Matatia 5147 a. M. = 1387 schon todt. Fünf Jahre nachher brach der Streit zwischen Jesaia und Jochanan aus ומעת נעדר מהר"ר מתתיהו נ"ע ועד עתה שהם כחמש שנים הלך מהר"ר יוחנן בדרכי אביו (J. b. S. l. c.); dies muss also mindestens 1392 gewesen sein. Isak b. Scheschet war damals noch in Catalonien, das weist, wie Grätz richtig bemerkt, auf die Zeit vor 1391 hin. Man darf mit der Datirung nicht tief zurückgehen, da J. b. S. 1406 noch thätig war und zur Zeit des Streites im Alter von 80 Jahren stand. Vor 1380 fand dieser keineswegs statt, denn Isak b. Scheschet erklärt, dass er auch nicht einmal einen Bann ohne Genemigung der Regierung aussprechen dürfe (272 ואף ח"ח אינו רשאי לנדות בזאת הארץ כי אם בהורמנא דמלכא) was erst eine Folge des Cortesbeschlusses von 1380 (Grätz S. 47) sein kann. Die Worte Jochanan's (ib. 268) ובימי השמד בטול בתי מדרשות ובטול התורה וחלול השם gewähren wol keinen sicheren Anhaltspunkt, da bereits 1380 und 1381 in Paris Verfolgungen vorfielen, allein das damalige Alter J. b S's zwingt zu der Annahme, dass der Streit um 1389 stattfand und Matatia also 1384 starb.

28) J. b. S. 370 אביו בעוד חיים חיותו סמך אותו ברב . . . ונתן לו רשות לתפוס ישיבה.

reich und als Eidam des angesehenen Procurators Manessier de Vesou [29]) war es ihm leicht, in einer französischen Gemeinde ein Rabbinat zu erlangen, das er noch bei Lebzeiten seines Vaters mehrere Jahre hindurch bekleidete [30]). Nach Matatia,s Tode zog er nach Paris, wurde mit Einstimmung des Königs (Karl VI.) zu dessen Nachfolger, ernannt und in dieser Würde auch von den französischen Gemeinden anerkannt [31]) Fünf Jahre wirkte er friedlich und erspriesslich in seinem Amte, in den Gemeinden kam das Studium des Talmuds zur Blüte, und aus seiner Schule giengen in dieser kurzen Zeit drei Rabbinen, von denen einer Jehuda b. Elieser mit Namen bekannt ist, hervor [32]).

Allein an Jesaia b. Abba-Mare, der schon seinem Vater gegenüber sich undankbar erwiesen hatte, fand er einen gefährlichen Gegner und Rivalen. Dieser erliess, nachdem er mit Jochanan Streit begonnen hatte, Brescia, zog nach Deutschland und erhielt von Meir b. Baruch halevi das Recht, in Frankreich die rabbinische Macht zu üben, indem M. halewi alle Acte, die nicht von Jesaia oder seinen Schülern vollzogen wurden, für ungiltig erklärte [33]). Jochanan's Stellung wurde dadurch sehr erschüttert, er konnte Jesaia, der ihm an Wissen überlegen war, nichts als seine bisherige Anerkanntheit entgegensezen. Die Jünger, die ohne Ordination von Jesaia keine

---

29) Lebrecht a. a. O. S. 57 Anm. 2.

30) J. b. S. l. c. נפרד מאביו וילך לו אל עיר אחרת וקבע שם ישיבה כמה שנים בחיי אביו.

31) Ib. נתמנה ה"ר יוחנן בשררה .ib ומורה הוראה מטעם המלך והקהלות שקבלוהו עליהם וו בהסכמת קהלות צרפת וקבלוהו עליהם . . . מהר"ר יוחנן נתמנה מן המלך ברצון הקהלות.

32) J. b. S. das.

33) ועל אשר ערערתי זה ימים על המעשים ביני לבין עצמי ואולי בהוך עמי נשמע פתגמי הוציאו עלי ה"ר ישעיה בר ר' אבא מרי להרבות שטנה וישם בלבו למשול עלינו בצרפת והשיג לפי הנשמע מרבו רב אשכנז אוהבו וגזר שתהיה שבטו וממשלתו על כל צרפת ושום רב אשר יקום לתפוס ישיבה בצרפת בלא רשות הר"ר ישעיה יהיו כל הגטין והחליצות אשר יעשו לפניו פסולים וכליו כלי עכו"ם.
So stellt dies Jochanan (269) dar, ebenso 270 und J. b. S. 271.

Stelle erlangen zu können glaubten, verliessen Jochanan's Lehrhaus; eine solche konnte aber von Jesaia nur durch Bestechung oder durch die Eingehung einer von ihm gutgeheissenen Verbindung erwirkt werden. Er war sehr rührig in seiner Wühlereien gegen Jochanan und machte Reisen in Frankreich, um diesem die Gemeinden abwendig zu machen. Jn seiner Bedrängniss wendete sich Jochanan an die Weisen Cataloniens, an Chasdai Crescas, dessen Schiedesspruche sich auch Jesaia unterworfen hatte, und an Isak b. Scheschet, mit dem er schon früher in brieflicher Verbindung gestanden, dass sie sich hier in's Mittel legen und dem eingerissenen Unfuge steuern. Chasdai wagte es nicht in dieser Angelegenheit allein zu entscheiden, er richtete Schreiben an beide Parteien und an die Gemeinden und forderte seinen Collegen Isak b. Scheschet, an welchen auch Jochanan einen besonderen Brief in dieser Angelegenheit geschrieben hatte, zur Ausfertigung eines Gutachtens auf [34]).

Die Vorschläge Jochanan's zielten darauf hin, dass die „Grossen Catalonien's" erstens die von Meir halevi getroffenen Anordnungen aufheben, damit die bisherige Lehrfreiheit fortbestehe und auf die Gemeinden kein Zwang ausgeübt werde, und dass zweitens den Rabbinen verboten werde, die auferlegten Strafgelder für sich zu behalten, es sollte vielmehr dem Verurteilten zustehen, sie einem von ihm bestimmten Rabbiner zu geben. Gegen Meir halevi's Autorität wagte wol kaum jemand eine Entscheidung zu treffen, allein gestüzt darauf, dass die Gemeinden Frankreich's ihm Gegenvorstellungen gemacht hatten, erliess Isak b. Scheschet ein Sendschreiben zum Schuze Jochanan's, in welchem er grünlich nachwies, dass das Recht auf dessen Seite sei. An ihn selbst richtete er ein freundliches Schreiben, in welchem er ihm die Unmöglichkeit, ausserhalb Spaniens Anordnungen zu treffen, darthat und ihm zur Vesöhnlichkeit und Friedfertigkeit riet.

Der Erfolg, den Jochanan hier erlangte, war, wenn es

34) J. b. S. No. 269.

überhaupt ein solcher war, nicht von langer Dauer, denn die Ausweisung der Juden aus Frankreich (1349) nötigte ihn wie viele andere seiner Leidensgenossen ein Asyl in Italien aufzusuchen, wo er zu den „Grossen des Zeitalters“ gezählt wurde [35]).

Von Italien aus correspondirte er mit Jakob Levi Mölln [36]) und wol auch mit anderen hervorragenden Zeitgenossen, Man hat von ihm ausserdem ein Responsum über das Gebet der Waisen [37]), ein Schreiben an die Gemeinde von Padua [38]) und eines unbekannten Inhalts [39]). Eine Handschrift des Zedat haderachim von Achmed b. Ibrahim nach Mose Tibbons Uebersezung, die Jesaia b. Ruben a 1386 für ihn anfertigte, [40]) wird in der Bibliothek zu Parma aufbewahrt.

---

35) Riete מקדש מעט p, 104: הכם צרפתי ושמו ר' יוחנן ומכנים אוהו בשם הגדול בימינו ישב באיטליה שנים מה אחר הגירוש צרפת שהיה בעונותינו שנת כל"ה ר"ל שנת קנ"ה והיה חכם יחיד בעולם בזקנותו.

Vgl. Josef Kolon resp. No. 63 ב' גדולי הדור בימים שעברו ה"ה מופת הדור מו"ה יוחנן טר"ב"ש ומהר"ר שלמה שפירא und Zunz Literaturgeschichte S. 600.

36) Das Schreiben ist in Schaare Dura 58 a ff. abgedruckt. In dem handschriftlichen Maharil (Ms. der wiener Hofbibliothek p. 225) lautet der im Drucke weggelassene Eingang: גם כי עוד היום נפשי לא נחה לא שקדתי ולבבי הומה לשפלות מעמד מדינת, והריסת ספרינו ולבטול התורה הנפש חוטאת באהבתה אשגה ובדברי תורה אשתעשע בדרך כוללת ונפרטת והנה על דבר שאלה לי אהה ה"ר שיח' בחורף . . . :

37) „Question rabbinique sur la priére de l'orphelin pour ses parents proposé a Jochanan Troyes (anciens fonds No. 53)“ Carmoly archives l. c. p. 262.

38) Epistola R. Jochanan fil. Mathathiae ad Hebraeos repraesentantes ipsorum Congregationem Patavii (Biscioni Cat. bibl. florent. p. 426).

39) Lettre de R. Jochanan ben Matathias (Carmoly revue l. c.).

40) De Rossi cod. 154 lautet das Epigraph: Absolutus est liber Tzedad aderachim . . Verti eum ego Mose fil. Sam. ben Tibon fil. mem. Granatensis lusitanus ex arabico in hebraicum complevique eisus versionem a. m. 5019 (1258) die IV. mensis sexti feria V . . . Ego Isaias fil. Ruben cognominatus Matzif Ravil descripsi librum hunc pro R. Jochanan fil. R. Mathatiae fel. m. et finivi VI. die XXIII mensis chislev anno 147 min. sup. VI millenario. Den Namen Mazif, den der Abschreiber hier führt, hatten auch Nehemia b.

Er starb am 9. Ab. 1429 in hohem Alter[41]).

5) Josef b. Matatia, der Bruder des Vorigen, war ebenfalls ein angesehener Mann, der eines guten Rufes genoss. Er scheint nicht in Paris gewohnt zu haben, da Isak b. Scheschet in einem Grusse, den er für ihn in dem Schreiben an Jochanan anfügt, die Voraussezung, dass dieser ihn einmal sehe, ausspricht[42]). Er wanderte ebenfalls nach Italien aus und dichtete daselbst einige synagogale Liturgien[43]).

Von den Schriften, die er für sich copiren liess, ist eine, nämlich das Buch Najar, das Jehuda b. Jakob v. Vermanton im Jahre 1392 für ihn abschrieb, noch verhanden[44]) Er starb am 6 Ab 1429 in Italien[45])

6) Abraham, ein Sohn des Oberrabbiners Mathatias wird in der Ordonnance Carl's V ausdrücklich vom Tragen des Abzeichens befreit. Es ist jedoch nicht bekannt, ob er gleich seinen Brüdern ausgewandert oder noch vor der Ausweisung der Juden aus Frankreich gestorben ist[46]).

7) Josef b. Jochanan II., Sohn des nach Italien ausgewan-

Jacob (Zunz Nachträge S. 44) unb ein Vorfahre des Grammatikers Abraham de Balmes.

41) Riete l. c.

42) J b. S. 272 Ende שמענו מעלת ידידנו אחיך הר״ר יוסף נר״ו הולך בדרכי אבותיו ובמעשים אם יבא לראות הפקדנו בשלומו.

43) Zunz a. a. O, S. 370.

44) Das ס׳ הנייר (cod. Halberstamm in דקדוקי סופרים II Anh. beschrieben) hat das Epigrpha : אני הכותב יהודה ב״ר יוסף מווירמנטון איש חיל כתבתי זה הספר ולא ידעתי שמו אכן שמעתי מא:הורי הפרגוד שקורין אותו ספר פפייר עם הפסקים אשר סביב הספר וסיימתי אותו יום ד׳ פ׳ וירא שנת קנ״ב וכתבתי אותו אל מורינו הר״ר יוסף בן מורי׳ הר״ר מתתיה זלה״ה. . . . Ueber das ס׳ הנייר vgl. Zunz Ritus S. 31. Ausser einem Citate in Schilte-ha-Gibb. zu Mord. Git. I ist auch eines in Josef Kolon resp. No. 77 hinzuzufügen, wo in den Worten הראה לי ידידי חיים הזן יצ״ו הגה בספר הנזיר das lezte in הנייר zu emendiren ist.

46) Es ist wol möglich, dass er sich mit den Nachkommen und Familiengenossen der Vesou nach der Schweiz gewendet hat. 1384 wurden Abraham von Visu und Josef von Visu als Bürger in Zürich aufgenommen (Ulrich,

derten Oberrabiners lebte in Constanz und starb daselbst einige Zeit nach seines Vaters Tode [47]). Es scheint, dass er etwa 1430—1435 in Kärnten gelebt und von dort aus mit deutschen Rabbinern corespondirt hat [48]). Er ist wol zu unterscheiden von einem jüngeren

8.) Josef Treves [49]), der mit Josef Kolon [50]) in Briefwechsel stand und nachweislich a. 1468 Rabbiner in Padua war [51]).

9) Von Abraham b. Josef Treves [52]) ist es nicht gewiss, wer von den beiden Josef sein Vater war. Ein Zeitgenosse desselben war

10) Gerschom Treves, der Eidam Josef Kolon's, der in Avignon wohnte [53]) und nachher dessen Responsenwerk ordnete, in welchem sich mehrere an ihn gerichtete Briefe befinden [54]). Ein Responsum, das er in der Streitsache der Paduaner Rabbinen mit Lewa Landau erliess, wird in den Verhandlungen darüber erwähnt [55]).

11) Jochanan b. Matatia scheint auch einen Sohn Matatia gehabt zu haben, dessen Sohn Abraham 1482 für Rafaël von Recanate einen Pentateuch copirte [56]).

Sammlung jüdischer Geschichten in der Schweiz S. 406, 408). Der erstere war 1414 schon todt, worauf seine Hinterbliebenen, seine Frau Ester, sein Sohn Menlin und dessen Ehegattin Ester dasselbe Recht erhalten (das. S. 423).

47) Riete l. c.

48) Isserlein Pesakim No. 15 ודע לך כי עתה שלשים שנה בתחלה קביעותי לשבת במרפרק שלח מהרא״ ז״ל מאוינשפורק למדינית קרנטן ושלח להר״י צרפתי שישב שם באותן זמן.

49) S. Anm. 24.

50) J. Kol. resp. No. 102 an יוסף טרווש יצ״ו.

51) resp. Mose Minz Nr. 97 ddo. 1468 vgl. noch No. 98 99 und 100.

52) Anm. 24.

53) Josef Kolon resp. No. 102; vielleicht auch in Valenza und Parma wenn der bei Ibn Jachja (48, b) Gerson T. mit ihm identisch ist.

54) ib. 13 (גרשום טר״ביש יצ״ו) 14, 99 und 102.

55) resp. Mose Minz 98.

56) De Rossi cod. 900. Absolutumque est hoc opus Pentateuchi per manus . . . Abraham fil. doctoris legis R. Matatiae de Treves fer. VI. die

12) Samuel b. Josef Treves, Jochanan's Enkel, ist nur durch eine Anfrage, die er an Mose Minz richtete[57]) bekannt. Er war Rabbiner einer elsässischen Gemeinde und zählte dort zu den angesehensten Männern dieses Landes[58]).

13) Dessen Sohn Elieser b. Samuel Treves war schon bei Lebzeiten seines Vaters ein hervorragender Kenner der jüdischen Literatur. In einem mit Mose Minz geführten Briefwechsel[59]) bekundet er gründliche Einsicht uud poëtisches Talent. Er scheint in Italien gelebt zu haben[60]),

14) Naphtali Hirz b. Elieser Treves, der Verfasser des bekannten kabbalistischen Gebetbuchscommentars (zuerst Thiengen 1560 gedruckt), war, wie aus mehreren Stellen dieses Werkes ersichtlich ist, Vorbeter in Frankfurt a. M. Er war als Kenner der Kabbala, die er zu meist aus den Schriften der deutschen Mystiker Elasar v. Worms und Juda v. Regensburg, der Spanier Josef Chiquetilla, Todros halewi, Bechai b. Ascher u. a., des Italieners Menachem v. Rekanate und dann auch aus den Werken der Jüngeren Salomo Molcho, Menachem Ziuni und Mose Mat sich angeeignet hatte, berühmt[61]). Er ist vielleicht der Verfasser eines Inhaltsverzeichnisses zu Bechai b.

XXIX. mensis tebet an. 242 scripsitque illum in gratiam dom. Raphael habitantis in urbe Recineti.

57) Resp. Mose Minz No. 47, wo die Anfrage שמואל בן מהר"ר יוסף טריווש זלה"ה gefertigt ist.

58) ib No. 41 יכתב (מה"ר ענשכין) הדבר למהר"ר שמואל טריוש שי' ויתר נכבדים ארץ וכ' vgl. ib. No. 57 wo ebenfalls von Samuel Treves die Rede ist, was vielleicht auch in No. 47 der Fall ist.

59) ib. 46, 6 Piecen enthaltend: Sein vollständiger Name אליעזר בן הח' ר' שמואל איש חיל.

60) Der schwungvolle Eingang seines Schreibens erscheint Mose Minz als aussergewöhnlich und nur aus dem feineren Sprachsinne, der in Elieser Treves Heimat herrscht, erklärlich: לא איש דברים אנכי וכבד פה ולשון אני לא הורגל לדבר צחות ובלשון חכמה כאשר אתם רגילים במדינתכם. Diese war daher wahrscheinlich Italien.

61) המקובל הגדול heisst er bei David Gans (Zem. David ed. Frankfurt 1692 40 b) vgl. Juspa Hahn in Josif Omez 71 a מהר"ר הירץ טריווש ז"ל המקובל שהיה פה חזן.

Ascher's Petateuchcommentar und schrieb ergänzende Bemerkungen zu demselben [62]). Enthält das erstere hie und da auch manches Selbstständige [63]), so bilden die zweiten, die er für seinen Sohn (Josef) verfasste [64]), die Resultate eigener Betrachtung und Auszüge aus anderen zum grossen Theile handschriftlichen Werken, deren Verfasser ihm nicht immer genau bekannt war [65]). Er hatte auch mit christlichen Theologen Unterredungen [66]) und machte Beobachtungen über die Aussprache des Deutschen zu seiner Zeit [67]). Er ist überhaupt nicht ohne kritischen Geist, und wenn er in seinen Erklärungen so zum Pentateuch wie zum Gebetbuch sich zumeist in kabbalistische Erörterungen ergeht, so entschädigt er den Leser damit, dass er auf alte Abschreiberfehler in dem Bechai'schen Commentare aufmerksam macht [68]) und einen richtigen Text

---

62) Der Titel der ed. Heddernheim lautet: סימנים על חידושי הבחיי ואחר כך גם ביאורים יפים עליו נדפסו מחדש שנת ש"ו לפ"ק.

Die Bemerkungen zu Bechai — einen Supercommentar kann man, obwol sie sie als ein solcher gelten sollen, nicht nennen, — haben den besonderen Namen נפתלי אלהים und wurden 1555 in Ferrara von Menachem b. Mose Israël, der ein kurzes Vorwort dazu schrieb, noch einmal gedruckt, eine 3. Ausgabe (ebenfalls ohne die סימנים) erschien Krakau 1593. Von der ältesten Ausgabe, welche auf dem angeführten Titelblatte verzeichnet ist, ist kein Exemplar bekannt.

63) So 9. b מבוין ולדעתי אין החשבון 2 d ונימוקו עמו 6 a, wo er das Moschusthier bei Bechai für das „in Indien lebende Elent" hält מר דרור הוא אלמוסק הוא בא מן החיה הדומה לצבי ונקרא בלשון אשכנז אילנט ונמצאת בארץ הודו.

64) נפתלי 1, b מן הבא בספרים אכתוב לך בני מחמד נפשי.

65) 3 a וכן כתוב בספר קבלה אחד ולדעתי הרוקח חברו.

66) 5 a ושאלני גוי אחד קושיא זו באל שדי ושמי ה' לא נודעתי ואם כן נראה כי אברהם אבינו ח"ו לא ידע בשם ה'.

67) 7 a כמו שתמצא הנוצרים במקום יוד גוד בלשון אשכנז „Die Christen sagen in deutscher Sprache „Gud" (gut) für „Jud".

68) So emendirt er in den Worten Bechai's (Abschn. ויגש) כנגד שבעים שמות שנאצלו מן השכינה das unverständliche שמות in אומות, wie denn sein Sohn in der Glosse eine LA. שבטים dafür nachweist, vgl 11, a (ולדעתי כי טעות סופר) ib 12, b (zu Bechai בא) ועל כן אמר כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם וקא היד בלבד כן נראה לי לגרוס וטעות סופר ולא היה בלבד 13 a (ונראה לי כי

der Gebete herzustellen sucht. Mit der den altfranzösischen Gesezeslehrern eigenen Nüchternheit gesteht er offen seine Unkenntniss in manchen Punkten ein [69]); wo ihnen eine Stelle nicht klar scheint, sucht er sich durch Zurückgehen auf ältere Parallelen zu orientiren [70]). Von den Nachrichten über ältere Riten und Volksbräuche, die sich in seinen Schriften finden, sind die über die abergläubischen Praktiken, die man im Hause der Wöchnerin vornahm, wie z. B. über das Ziehen eines Kreises um dieselbe, über das Anschreiben der Schuzzettel, über die im Elsass gebräuchliche „Gottesnacht" der „Weizennacht" wie sie bei den deutschen Juden hiess, besonders beachtenswert [71]).

Einer seiner Lehrer war Natan Sak, der aus zweiter

(כל הספרים חסרים) 15 a; 17 a bemerkt er zu j. Taan. II 1 הספרים מוטעים וכתוב בו עד דו פתח עד דו טרח רחמוהי קריבין כלומר טרם שיפתח וטרם שטרח (die Ausgaben haben טרד oder טרק). Er geht in solchen Vermutungen oft zu weit (vgl. die Glossen 17 a).

69) 7 a über den Namen „Irrsterne" וגלגלי ה׳ כוכבי לכת הנבוכה הוא שצ״ם נ״ך אך מפני מה קורין נבוכה איני יודע (vgl. d. Glosse das.), 8, b לא נראה לי חסר בספר ואין בי כח 14 a ידעתי ולא למדתי ולא מצאתי ולבי אומר לי להגיהו.

70) Vgl. 8, b wo er die Angaben Bechai's zu Gen. 38, 25, dass im jerus. Targum das. סמאל erwähnt wird, durch die Anführung aus dem vorhandenen Fragmente berichtigt.

71) An die Bemerkung in Ziuni (Wajchi) ומטעם זה יעשו המשביעים לשדים עגול סביב כי אין השדים יכולים לכנוס מרשות הרבים לרשות היחיד reiht er folgenden Bericht: מכאן נזהרים ומנהג בישראל לעגל החיות בעת לידותן שוכבי על המטה שלא ישלוט (l. ישלטו) בהן רוחין ולילין ועל כן כותבין „לילית חוץ" בהזכרות שלשה שמות מלאכים „אדם וחוה חוץ לילית" כי ראיתי במדרש כי לילית ואלו המלאכים היו באים לנשים בעת לדותן והרגו בילדים עד כי תפסם אדם הראשון והשביעם שלא ישלטו עוד על כן כותבין אלו השמות לזכר הדברים גם העגול ומטעם זה באילזוש נוהגין להקיץ כל הלילה של ברית שלא יפגע בו בילד פגע רע כי מסוכן הוא וקורין אותו הלילה גיטות נאכט לשון לעז קוכליין נותנים כדי שיהיו נעורים וכן באשכנז קורין ווייץ לדעתי כי הראשונים מנהג שלהם לחלק קוליות להיות ניעור כי הערלה מאוסה סביביו נסערה מאד קליפות עשו וישמעאל צריך שמירה. Ueber die erstere Sitte berichtet auch Elia Levita (Tischbi sv. לילית) אך מנהג פשוט בינינו האשכנזים שעושין עגול סביב כותלי החדר ששוכבת בו היולדת עם נתר או נחלים וכותבין בכל כותל „אדם חוה חוץ לילית" ובפתח החדר בפנים כותבין שמות

Hand Traditionen von Jokob Pollak hatte [71]). An einer Stelle erwiedert er auf eine Frage, die einst ein hervorragender Zeitgenosse R. Samuel an ihn gerichtet [72]).

Ausser seinen gedruckten Werken ist noch ein handschriftlicher Supercommentar zu Raschi vorhanden [73]). Ueber seine Lebensverhältnisse ist nichts näheres bekannt; 1531 lebte er noch, 1556 wird er bereits als Verstorbener bezeichnet [74]). Sein Ruf war bis nach Italien gedrungen, wo Gedalia ibn Jachja ihn zu den Grössen der Vergangenheit zählt [75]).

15) Josef b. Hirz Treves geb. 1560 gab im Vereine mit seinem Bruder Elieser den Gebetbuchscommentar seines Vaters und 1564 dessen bereits erwähnte kleinere Schriften heraus,

---

שלשה מלאכים אלו סנוי וסנסנוי ומסנגלוף . . . und Chajim b. Bezalel (ס' החיים II, 8) Obernberg und Brezfeld (der Cultus d. Juden S. 158) geben davon folgende Beschreibung: „Ist die Frau nun glücklich entbunden, so wird mit Kreide ein Strich im ganzen Umkreis der Stube gezogen und über den Strich (oder auch auf Zettelchen. . .) folgende Worte geschrieben. Adam u s. w. vgl. über diese Zettelchen auch Brück rabbin. Ceremonialgebräuche S. 50 und Levyssohn מקורי מנהגים S. 91 b. — Ueber das Weizmahl vgl. מטה משה ed. Krakau 209 b. Kichner jüdisches Ceremoniel S. 156 sagt von derselben: „die siebente Nacht vor der Beschneidung hiess Waitzennacht, weil des Morgens eine Braut und ein Bräutigam vor die Thüre der Synagoge geführt wurden und jeder eine Hand voll Waitzen bekam, damit sie über Braut und Bräutigam ausgestreut und ihnen zugerufen werde: Seid fruchtbar u. s. w.“. Nach Obernberg und Bretzfeld a. a. O. S. 161 hatte diese Nacht den Namen Weizennacht zur Erinnerung an diese Ceremonie, die einst am Vermälungsmorgen (vgl. Maharil ed. Cremona 82 b) stattgefunden.

71) נפתלי 19 a מפי ברוך קבלתי מפי זקן הרב רבי נתן ז"ק ז"ל שקבל ושמע בחור משנייטך שקבל מהגאון מהר"י פולק ז"ל vgl. Zunz in Hebr. Bibliogr. X S. 134.

72) 19 a שאלני הגאון מהר"ר שמואל.

73) Katalog d. oppenheimerischen Bibliothek II, 18 a.

74) Gemeindebuch v. Frankfurt פנקס הקהל Ms. 21 a. In Fürst biblioth. hebr. III, 445 wird das, was David Gans von Elieser Treves erzählt, irrtümlich auf Hirz bezogen.

75) In Schalsch. (ed Zolkiew 50 a) werden mehrere Namen berühmter Männner aus dem 16 Ihdt. und unter ihnen auch ר' נפתלי טריווש genannt. Wenn auch die Schlussbemerkung כל אלה היו מכמה לשונות וחכמים גדולים מפורסמים באיטליה. hier einen italienischen Naphtali Treves vermuten

die er mit einem Vorworte und mit Glossen versah. 1560 war er auch an der Herausgabe des mystagogischen Rut-Midrasch betheiligt [76].

16) Dessen Bruder Elieser geb. 1495, lebte a. 1531 in Krakau und copirte daselbst die Schriften Salomo Molcho's, die ans Capua dahin gekommen waren [77]. Elieser nahm an den Thaten und Schriften der Pseudo-Messiasse, denen er von vorneherein kein Misstrauen entgegenbrachte, grosses Interesse; er fand das Auftreten Ascher Lämlin's gerechtfertigt und schrieb es anderen Umständen zu, dass damals (1502) die Erlösung sich nicht vollzog [78]. Nach dem Tode seines Vaters, der sich nur als Vorbeter in Frankfurt bezeichnet, scheint Elieser daselbst die Rabbinerwürde erhalten zu haben, welche er 22 Jahre lang innehatte [79]. 1550 wird er bereits als eine berühmte Autorität zur Entscheidung in einer grossen Streitfrage vorgeschlagen [80]; 1558 wurde er von Kaiser Ferdinand I. in die Commission zur Ausarbeitung einer Wahlordnung für die prager Gemeinde berufen [81]. Seine literarische Thätigkeit

---

liesse, so ist doch eher anzunehmen, dass der weithingekannte deutsche R. Hirz hier gemeint ist.

76) Schlussbemerkung zu der Thienger Ausgabe, in der dieser Midrasch den Namen תפוחי זהב oder יסוד שירים hat.

77) Vgl. die bereits bei Grätz Bd. 9 Noten S. XXXVIII angeführte Notiz aus dem Gebetbuchscommentar. Aus diesen Schriften stammen wol die Excerpte in נפתולי, die שלמה גר (2 a) oder שלמה מלכו (25 a, 16 a fehlerhaft שלמה מלכות) unterzeichnet sind.

78) David Gans Z. D. 43 a ואני הכותב שמעתי מפי מורי הזקן מהר"ר אליעזר טריווש אב"ד דק"ק ורנקבורט שאמר כי לא דבר ריק היה ושנתן אות ומופת ואמר אולי חטאתינו גרמו ועכבוהו.

79) David Gans 40 b.

80) resp. Mose Isserels No. 58 כמו הרב המופלא אב"ד מורנקבורט כבוד מהר"ר אליעזר איש טריויש.

81) Wolf in hebr. Bibliogr. 1861 S. 151 Grätz Geschi. 9 S. 387. Der in dem Aktenstücke genannte Isak Lünz ist vielleicht Isak Loans, dessen Sohn Jakob der Verfasser eines Compendium's des Mordechai ist (Kat. Oppenheim II, 18 b).

reducirt sich darauf, dass er an der Edition einiger bereits genannter Werke Theil hatte, Handschriften sammelte [82]) und sich daraus Excerpte zusammentrug [83]). Ein ihm zugeschriebenes handschriftliches Werk gehört wol einem Treves, nicht aber Elieser T. an [84]). Von seiner amtlichen Wirksamkeit geben ausser den früheren Daten noch die Jahre 1556, 1557 1559 1563 und 1566 Zeugniss, aus welchen frankfurter Gemeindebeschlüsse mit seiner Unterschrift vorhanden sind [85]). Die Angabe seines einstigen Schüler's David Gans, dass er a. 1563 gestorben, beruht daher auf einem Irrtume und ist vielleicht das Jahr 1567 dafür anzunehmen [86]). Die Nachwelt kannte ihn nach seinem Wohnorte auch unter dem Namen Elieser Frankfurt [87]).

Von Sprösslingen der Familie Treves, die in Deutschland lebten, sind noch zu nennen.

17) Chajim Treves, der 1616 schon verstorben war. Er war Rabbiner der Provinzen Köln und Jülich [88]); sein Eidam Isak b. Chajim in Ahrweiler und andere sollten in einer rituellen Frage über seine Entscheidung Zeugniss ablegen. Zeitgenossen kannten ihn auch unter dem Namen R. Chajim Schwarz [89]). 36 Jahre vor diesen Verhandlungen, also a. 1577 lebte er in Königswinter [90]). 1585--1595 in Ahrweiler [91]). Die Angabe

---

82) Zunz z. Gesch. u. Lit. S. 233.

83) Vgl. Josif Omez No. 484 .העתקתי מקונטרס של מהר"ר אליעזר טריווש ז"ל

84) Kat. Oppenh. II 3 a ביאור על שערי דורא מגאון אחד מב״א וקנו הגאון מו"ה יוחנן טריווש שנת ש"ו בפפור"ט אב"ד בפ"פ כפי הנראה. Diese Handschrift bedarf näherer Untersuchung und Beschreibung.

85) פנקס הקהל fol. 21 a 23 a 24 a b 25 d 26 b 29 b. An lezterer Stelle nennt er sich „den Alten". Diese Fertigung lautet: כל הנ"ל אני מאשר ומחזק בצוואת הקהל יצ"ו גם אני מסכים עמהם על כל הנ"ל נא' זקן ולא קנה חכמה אדם להבל דמה הק' אליעזר בן כמוהר"ר נפתלי זלה"ה טריוש.

86) ש"כג (Z. D. l. c.) hat vielleicht im Original שכ"ז gelautet.

87) Schalsch. 51 a.

88) resp. Maamar Mordechai No. 30.

89) vgl. ib. 42 a.

90) ib. 44 a.

91) ib. 44 a und b.

Mordechai Düsseldorf's, dass diese ganze Correspondenz apocryph sei und den Denunzianten Juda Löb b· Chajim, auch Kräusche genannt, zum Verfasser habe[92]) ist nicht wahrscheinlich. Kräuschen war schon seit 1600 denunziatorisch gegen die Juden aufgetreten, als kurz zuvor daselbst eine Notablenversammlung, die von den Gemeinden aus ganz Deutschland beschickt wurde, stattfand, indem er die Beschuldigung hervorrief, dass sie sich selbstständig Geseze entworfen und die Autorität der Regierung verlezt hätte[93]); es ist also nicht gut denkbar, dass er in rituellen Fragen später noch einen Einfluss üben konnte.

18) Pessel Tochter des Chajim Treves, der mit dem gleichnamigen Rabbiner nicht identisch ist, gest. am 1. Siwan 1632 in Prag[94]).

19) Meir b. Ahron Treves, der Rabbiner in Bussweiller gewesen und mit dem wormser Rabbiner Simson Bachrach correspondirt hat[95]).

Ein grösserer Theil des Geschlechtes Treves blieb in Italien, wohin es zuerst von Frankreich ausgewandert war. Bekannt sind dorther:

---

92) vgl. Auerbach ברית אברהם 23 a.

93) Darüber berichtet Juspa Hahn (a. a. O. 201 b) היה (היו) פה כל חכמי אשכנז ז"ל על יום הועד לתקן כמה תקנות שהקנו אז בשנת ש"ס שמיום ועד ההוא התגולל והתנפל עלינו המסור קרויז בעלילותיו בשנת שס"ז שכמעט באנו עם כלל אחינו שבכל אשכנז לידי סכנה שאין למעלה הימנו לולי ה' שהיה לנו und ausführlich ib. 170 b. Kirchner (Gesch. d. Stadt Frankfurt II S. 137) erzählt vom September 1603: „Diese (d. Juden) hatten zu Frankfurt eine Nationalversammlung gehalten, wozu deutsche und ausländische Juden aus allen Gegenden Europas ihre Bevollmächtigten sandten. Bald nachher wurden sie von ihren Gegnern beschuldigt, bei dieser Zusammenkunft eigene Gesetze entworfen und eingeführt zu haben, welche der Hoheit des Reiches und den Freiheiten der höchsten Gerichte zuwider seien" u. s. w.

94) Gal-ed No. 134.

95) Resp. Chut.-haschani No. 57.

20) Jechiel b. Josef Treves [96]), der a. 268 a. m. = 1508 ein Werk, Bemerkungen zum Mordechai enthaltend, copirte [97]). Er war vielleicht ein Sohn Josef b. Jochanan's II.

21) Jochanan b. Josef Treves, der Verfasser des Commentars zum italienischen Machsor (ed. Bologna 1540), war 1546 Corrector in Venedig. Er edirte die Scheëltot, die Werke Mechilta Sifra und Sifre und hatte auch einen Theil der Rabbot und des Tanchuma vorbereitet [98]). Salomo Athia, dessen Psalemcommentar 1549 erschien, kannte Jochanan Treves von Padua her [99]); damals war er schon alt, wie er in dem Responsum, das er in Angelegenheit des prager Scheidebriefes erliess, [100]) bezeugt. Vermutungsweise wird angenommen, dass er mit Meir v. Padua in Verbindung gestanden [101]).

22) Mose b. Jochanan Treves [102]) ist sonst nicht bekannt, die Namen Jochanan und Mose erscheinen auch in der Geschlechtsfolge des früher erwähnten Commentators des italienischen Gebetscyclus [103]). Er wird in einem alten Verzeichnisse als „Kabbalist“ bezeichnet [104]) was aber noch unsicher ist.

---

96) Gedalja Ibn Jachja 49 a.

97) De Rossi cod. 506.

98) Auf dem Titelblatte zur Mechilta ed. 1545 הגיה אותו איש חבונה עם קצת הרבות והתנחומא . . . . מהר"ר יוחנן יצ"ו איש טריי"בש. Ob in den Ausgaben dieser Werke von demselben Jahre Jochanan Treves Name genannt ist, weiss ich nicht, da sie mir nicht zu Gebote stehen.

99) ובפאדואה מצאתי הרב המובהק ־ ר׳ מאיר אשכנזי . . , . והחכם ר׳ יוחנן טרייב"ש איטאליאנו (Einl. zum Ps. Com.)

100) s. resp. Mose Isserls No. 58.

101) Ghirondi תולדות S. 178.

102) Ibn-Jachja 48 b,

103) Jochanan Treves b. Josef b. Moses b. Josef ex stirpe Sal. Jizchaki (Steinschneider cat. Bodl.. col. 1394), anders bei Carmoly (arch. isr. l. c.). Das äusserst seltene Werk, aus dem diese Notiz stammt, liegt mir zur Einsichtsnahme nicht vor.

104) Ebn-Jachja l. c. ר׳ משה בר׳ יוחנן טריוש מקובל. Nach Analogie der übrigen Angaben daselbst scheint es, als ob מקובל aus einem Ortsnamen corumpirt wäre.

23) Abraham Treves in סיראו (?) befand sich unter den nach Italien eingewanderten französischen Juden [105]) und ebenso

24) Salomo Treves. Ein Sohn desselben war vielleicht

25) Abraham b. Salomo Treves, der Verfasser eines weitläufigen Werkes über das Händwaschen und andere Ritualien [106]), das etwa zwanzig Jahre vor seiner Veröffentlichung schon fertig war [107]) Josef Karo, mit dem er in wissenschaftlicher Correspondenz stand, spricht von ihm wie in der Approbation zu dem genannten Werke so auch in den Briefen mit grosser Achtung, und nimmt seine Vorwürfe und Widerlegungen gerne an, weil Alter und Weisheit bei ihm vereint seien [108]). Er war wahrscheinlich aus Italien nach der Türkei eingewandert [109]), wo er in mehreren Städten Rabbiner deutsch-französischer und portugiesischer Gemeinden war, so dass er auf den Ritus der lezteren Rücksicht nahm und sein Werk auf denselben basirte; er bekannte es dankbar, dass die Pfleger der jüd. Wissenschaft bei ihnen viel mehr Ansehen haben, als bei den Juden anderer Länder [110]). Es ist bekannt, dass Lewi b. Chabib eine Abhandlung des Abraham Treves über

---

105) Ibn Jachja l. c.

106) ברכת אברהם gedruckt Venedig 1552.

107) Geht daraus hervor, dass er in einem Responsum an Josef Karo (אבקת רוכל No. 13) ddo. 19 Tamus 5295 = 1535 sich bereits auf dieses Werk beruft. וכל זה כתבתי בספר ברכת אברהם אשר חברתי כאשר ידע כ"ת אשר נתת מהודך עליו באופן שלא הייתי ראוי עם שאר חתימת שאר חכמים Dasselbe führt er auch in einem zweiten Schreiben an denselben (ib. No. 33) an כמו שכתבתי ראיות על זה בספר ברכת אברהם שחברתי.

108) ib. No. 14 Eingang כי חכמה יש כאן וזקנה יש כאן.

109) In resp. Levi b. Chabib No. 1 zeichnet er: אברהם בן החכם השלם החסיד ענו מאד כמהר"ר שלמה ז"ל צרפתי אשר באתי בצל קורת הנכבדים הספרדים ז"ל.

Ebenso nur mit Weglassung des Beisazes אשר וכ׳ ist auch das Responsum in אבקת רוכל No. 13 gefertigt.

110) אבקת רוכל No. 13 . . . ואם הייתי יודע דמנהג הספרדים יצ"ו לעשות זה לא הייתי מפרסם הפסק אשר עשיתי . . . ולא הייתי מראה הפסק כי אם בין

die Scriptur heiligen Schriften mit widerlegenden Bemerkungen begleitete [111]). Der leztere erwähnt darin eines Responsums, das er an Salomo b. Chajim in Adrianopel gerichtet [112]). Ausserdem stand er mit David Kohen in Patras, mit Elia Misrachi in Constantinopel und mit Mose b. Josef de Trani in Szafed in Verbindung [113]). Aber auch bei Deutschen und ungarischen Rabbinen stand er in hohem Ansehen. In einer Streitfrage über die Schreibung des Namens Akiba in Scheidebriefen entschied er, dass man wegen der Ungewissheit, die darüber herrscht, ob He oder Alef dessen lezter Buchstabe und beide Formen gebräuchlich seien, wie z. B. der „Fürst Akiba v. Ofen" seinen Namen in lezterer Weise in Gold zeichnen liess [114]) in dem Falle, dass der Mann so seinen Namen schreibt, zwei Scheidebriefe gebrauche. Darin stimmten die Gelehrten von Sofia, Josef Taytazak a. Saloniki und Abraham Jeruschalmi aus Konstantinopel mit ihm überein, währenddem drei deutsche Rabbinen, unter welchen auch ein hier nicht näher bezeichneter R. Kalman, denen er in einem ähnlichen Falle einen solchen Bescheid gab, darauf nicht eingiengen, trozdem er gegen Mose Frank, der zu seinen Gegnern gehörte, einen ausführliche Abhandlung geschrieben und, wie er meint, doch die Deutschen sonst sehr scrupulös sind [115]). Wir erfahren davon in einem an Chajim von Ofen gerichteten Schreiben

---

הצרפתים והאשכנזים יי"ה משום כבוד הספרדים יצ"ו כי הייתי מרביץ תורה בקוצר השנתי בכמה מקומות בין הספרדים יי"ה וספר ברכת אברהם ביניהם חברתיו . . . והם המחזיקים הבעלי תורה בתפארת ומעלה יותר משאר לשונות בגילה (בגולה .l).

111) resp. a. a. O.

112) Ib. 10 a אעתיק לך לשון כתב ששלחתי להחכם כהר"ר שלמה ן' חיים כאנדרינופלא.

113) Vgl. die bei Conforte 33 a und 37 a bezeichneten Stellen und an ersterem Orte die Bemerkung נראה שהוא בר פלוגתיה דמהר"לן' חביב, nach welcher es überflüssig gewesen wäre, im Jndex zwei Artikel für die eine Persönlichkeit zu machen; sv. ר' אברהם צרפתי fehlt überdies die Stelle 33 b Z. 7.

114) וכן העידו על הנשיא בבודן ר' עקיבא ז"ל שהיה כתוב באותיות זהב באלף vgl. über diesen ha-Nescher Jahrgg. 4 S. 110 ff.

115) וכן הסכימו בזה חכמים אחרים מעיר סופיאה וכן הסכימו עמי בזה הרב מהר"ר יוסף טאטצק יצ"ו משלוניקי והרב מהר"ר אברהם ירושלמי יצ"ו

das sich noch erhalten hat [116]). Abraham Treves scheint auch Arzneikunde getrieben zu haben, denn er entschuldigte in einem Schreiben an Josef Karo die Kürze desselben damit, dass bald der Sabbat beginne und er zu einem Kranken eilen müsse [117]). Obwol er einmal angiebt, dass ihm keine Bücher zu Gebote stehen [118]), so gehört er doch zu den ersten, die das Buch Colbo anführen [119]). Sein Exemplar des Alfasi, das Glossen von ihm und seinen Vorfahren enthält und somit ein Erbstük der Familie Treves geweseu zu sein scheint, wurde von einem Nachkommen des Besizers, der ebenfalls Abraham hiess, dem Herausgeber des Sammelwerkes „Tumat Jescharim„, Benjamin Motal übergeben [120]) und Manches daraus in der Abtheilung Derech Tamim abgedruckt.

26) In Sinigaglia lebte ein Matatia Treves [121]), über den keine nähere Angabe vorhanden ist; vielleicht war er der Vater von

27) Josef b. Matatia Treves in Savigliano, der 1566 in dem Tamari-Venturozzo'schen Processe [122]) die Partei des

---

מקושטנדינה. . . כמ"ש . . . בכתב ששלחתי לכמה רבנים מאשכנז יצ"ו . . . גם כתבתי למה"ר קלמן יצ"ו . . . לא היה לחכמי אשכנז יצ"ו להקל ולזלזל כמה שהצרכתי ב' גטין . : . ומאד תמהתי על זה כי דרך האשכנזים לעשות גדר להחמיר ולקדש עצמם אפילו במותר להם . . . וככר כתבתי לחכמי אשכנז יצ"ו כי הר"ר משה וראנק יצ"ו טעה גם הוא בזה הדין וכתבתי קונטרס גדול נגדו . . .
Kalman ist vielleicht Kalman Worms (resp. Mose Isserls No. 14).

116) In Simcha Kohen's ס' שמות 58 a ff.
וראיתי להעתיק תשובה אחת של הרב הגדול מוהר"ר אברהם טריב"ש צרפתי ז"ל בעל ברכת אברהם מכתיבת ידו שכתב לעיר בודון ומצאתיה בתוך כתבי הרב זקני ז"ל שלום יעורך רוכב רמים החכם יצ"ו מהר"ר חיים.

117) אבקת רוכל No. 34 אני יכול לעיין בספרים ולהאריך יותר כי הוא סמוך להכנסת כלה גם הנני הולך להתעסק ברפואת חולה.

118) ס' שמות l. c. ולהיותי בלתי ספרים.

119) אב' רוכל l. c. Zunz die Ritus S. 32 Anm. b.

120) Einl. ושוב בא לידינו ספר הרי"ף של החכם הנעלה מהר"ר אברהם צרפתי (ז"ל) נר"ו מבני בניו של הרב בעל ברכת אברהם [ז"ל] מגזע רש"י ז"ל והיה מוגה מידי אבותיו ואבות אבותיו הקדושים ז"ל גם אותם העתקתי . . .

121) Jbn-Jachja a. a. O.

122) In einem Ehescheidungsprocesse, den Josef Tamari, Arzt in Vene-

lezteren ergriff und das Verfahren Mose Prvenzale's rechtfertigte [123]). Den Namen seines Vaters zeichnet er blos in dem Responsum über diese Angelegenheit [124]), währenddem in zwei anderen Responsen, die von ihm erhalten sind, dieser weggelassen ist [125]). Josef Treves ist vielleicht der Verfasser einiger Commentarien, die noch handschriftlich vorhanden sind [126]).

Ein zeitgenössischer berühmter Rabbiner, der ebenfalls diesem Geschlechte angehörte, war

---

dig, gegen seinen Eidam Samuel Venturozzo b. Mose a. Perugia führte, entspann sich eine Fehde zwischen dem venetianischen Rabbinate (Samuel Juda Katzenellenbogen u. a.) und den Rabbinern von Mantua, Mose Provenzale und Pinchas Elia Melli, welche mehrere Streitschriften und Gutachten vieler italienischer, dann auch orientalischer und polnischer Rabbinen hervorrief. Dieser Process verdient wegen der dabei betheiligten Persönlichkeiten eine eingehende Darstellung, die aber hier zu weit führen würde. Ueber die Literatur findet man einige Angaben bei Wolf bibl. jud. II p. 1290 III p. 806, bei Zunz z. Gesch. u. Lit. S. 256 und Kerem chemed 5 S. 123, im Katalog der Oppenheimerischen Bibliothek Hamb. 1786 p. 11 b und 37 a, bei Fürst bibl. III S. 78 und S. 123 und bei Zedner (Cat. of the British Mus.) p. 566 und 676; die einschlägigen Responsen (Mose de Trani XII No. 138 Samuel de Medina III No. 63 und Mordechai Lewi (in Darke Noam No. 53) verzeichnet Mose Chages (Leket ha Kemach zu E. ha-Es. 186, b) Josef Tamari ist derselbe, von dem In resp. Mose Isserls No. 51 und 52 die Rede ist, denn die Worte Meier Katzenellenbogen's מעתה ראו דרכיו (של יוסף הרופא) שתמיד עם כלנו הלך בערכאות של גוים וכ' führt gegen diesen auch Samuel Venturozzo (אלה הדברים II p. 30 b) an und Carmoly der aus einer handschriftlichen Quelle Nachrichten über Josef Tamari's Studium hat (revue orientale II p. 137) irrt daher, wenn er (ib. p. 142) aus Josef Rophe eine andere Persönlichkeit macht. Dle Grabschrift von Josef Tamari's Frau Vöglein (gest. 3. Tebet 1619) und seiner Tochter Mindlein (gest. 9. Sehebat 1640) hat Soave in Geiger's j. Ztschr. f. Wissenschaft u. Leben 9 S. 211 mitgetheilt. Dies vorläufig zur Orientiruug.

123) אלה הדברים I No. 22.

124) Die Unterschrift lautet: יוסף י"ץ בן לא"א כמה"ר מתתיה טריווש ז"ל הכותב וחותם פה סאוויליאנו בארץ פ"אמונטי יום ג' יציאת תמוז שכ"ו לפ"ק.

125) יוסף טריווש מסביליאנו in resp. Jakob Heilprun No. 37 und יוסף טריווש in פחד יצחק sv. אשה vgl. auch Nepi Biografien S. 161.

126) Zunz Catalog werthvoller hebräischer Handschriften S. 22.

28) Rephaël Josef b. Jochanan Treves in Ferrara, vielleicht ein Sohn des Machsorerklärers. Er spielte in dem Tamari-Venturozzo'schen Processe eine etwas zweideutige Rolle, denn obwol er 1566 den Bann der Venetianer gegen Samuel Venturozzo mit unterzeichnete[127]), scheint er dann doch Provenzale's Verfahren gebilligt zu haben[128]). Er liess sich, wie Venturozzo in seiner Vertheidigungsschrift erzählt, auf Aufforderung Abraham Marviko's, Rabbiners von Ferrara, als Zeuge für ihn gebrauchen[129]). Von zwei Responsen, die von ihm vorhanden sind, weist das erste die Zulässigkeit der Leviratsehe nach[130]) und wird in dem anderen die Geschäftscompagnie von Juden mit Christen gestattet, wenn auch diese an Sabbaten und Festtagen dabei thätig sind[131]). Er hat sich auch als Corrector für die Tobia Foah'sche Druckerei in Sabionetta bekannt gemacht. Am Schlusse des Moreh Nebochim, der 1553 das erschien, hat er ein Encomium[132]) und so auch in Meir Meiri's Jair-Netib, das Vorschriften über das Schlachten enthält und in demselben Jahre erschien[133]). Der 1558 erschienene Commentar zum hohen Liede von Abraham Tamach enthält auch Zusäze von Raphaël Treves.

29) Abraham b. Gerson Treves verfasste Commentarien zu mehreren kabbalistischen Werken, von denen eine Partie

127) הצעה 11, a נאם הדל באלפי רפאל יוסף בכמהר"ר יוחנן טריווש ז"ל.

128) והטריווש יצ"ו עיני ולבי אליו כל הימים כאיש אל כל שאר בשרו וב׳ שמי במקצת ה״א מודה בקרבו (Josef Treves in אלה הדברים a. a. O.).

129) אלה הדברים II, 26 b קרא הרב ההוא מפיראה לשני האלופים שהיו שם בבית הכנסת . . . והרב מפיראה האמור היה האלוף מהר"ר אברהם מרוויקו ושני האלופים מיוחדין לעדים ממנו הי׳ מהר"ר רפאל טריווש ומהר"ר רפאל מנורצי יצ"ו.

130) פחד יצחק sv. חליצה.

131) Nepi a. a. O. S. 307.

132) Auch in Buxtorf's Ausgabe (Basel 1629), in Landau's Nachwort zu Abrabanel's Moreh-Gommentar Th. 1 p. II und neuerdings in dem zu Warschau 1872 (nach der ed. Sabionetta) erschienenen Moreh mit Einschaltung einer Zeile zum Lobe Abrabanels abgedruckt.

133) Der Seltenheit dieses Werkchens halber möge das Jochanan Treves Anlangende hier mitgetheilt sein.

am 4. Nisan 1572 beendet wurde [134]). Ein Bruder desselben war vielleicht

30) Isak b. Gerson Treves, der Corrector der 4. rabbinischen Bibel (Venedig 1568). Er corrigirte auch das vortreffliche kalendarische Werk Isachar ibn Susans [135]) schrieb eine Vorrede zu der ed. princeps des Maaseh Adonai von Elieser Aschkenasi [136]), verfasste einen Index zu Reschit Chochma von Elia de Vidas [137]) und machte Zusäze zu Salomo Alkabez Estercommentar [138]). Ein Isak Treves, den Conforte nennen soll, ist zweifelhaft und gehört, wenn er existirt hat, einer viel späteren Zeit an [139]).

31) Jakob Treves veranlasste David de Pomis besonders zur Herausgabe seines hebr. Lexikon's (Ven. 1587) [140])

כאשר ראה החכם ה״ר רפאל בן החכם כמהר״ר יוחנן טריווש נר״ן מחכמי טריווש הצרפתים לפי המקובל מגזע רש״י ז״ל תפארת הספר הכולל הזה ומהללו כי רב חילו, מחברת פי חכם כדניאל, וישא משלו ויואל

רב מאיר הראה עץ דעת   אשרי האיש מפריו יתלוש
אזן וחקר ותקן דינין   עם קוצר רב מבוי יפלוש
הפריש אסור מן ההיתר   בצקו בדבש הוא נלוש
דיני ספרו בכלל ובפרט   הם שלש של שלש שלש

עוד לו וישא משלו

הלא כאן ערוכים, דברים נכוחים,   והלכות שחיטה והלכות בדיקה
וטרפות ישרים, ונקיים וטהורים,   ואיגם צריכים שטיפה ומריקה.

134) Aufgezählt bei Ghirondi Biographieen S. 8 und daraus bei Fürst biblioth. III S. 444.

135) עבור שנים ed. Venedig 1579, vgl. Steinschneider catal. Bodl. p. 585.

136) Venedig 1583 vgl. Ghirondi a. a. O S. 182.

137) Zedner S. 365.

138) מנות הלוי 225 b אלה דברי חצעיר יצחק בן גרשון טריוים.

139) Im Index 58 a verzeichnet Cassel ר׳ יצחק טריווש: im Texte 52 a b heisst derselbe jedoch ר׳ יצחק טר״יא.

140) ובקשו ממני להדפיסו . . : ובפרט לקול החכם כמר יעקב טריוים שמעתי (צמח דוד Vorr-).

32) Nach Italien gehört auch Mordechai Treves, der einen Codex besass, aus welchem ein älteres Verzeichniss von Selichadichtern copirt wurde [141])

33) Levi Treves, aus Frankreich stammend, lehrte, dass, wenn jemand sich dazu bereit erklärt hat, bei der Toralection die Reihe der Lesenden zu eröffnen, dies auch bei Anwesenheit von Ahroniden in der Synagoge geschehen dürfe [142]), weshalb von einem deutschen Casuisten des 18. Jhrts er für einen Unbekannten und seine Ansicht für eine irrtümliche erklärt wurden [143]).

Wann er gelebt und ob er nach Palästina ausgewandert, steht noch dahin [144]). Ein Levi b. Jakob Zarfati copirte den Commentar des Abarbanel zu Jesaia [145]), über den aber nichts Näheres bekannt ist.

34) Abraham Treves war ein Zeitgenosse Binjamin Motal's und lebte somit 1622 [146]).

35) Mose b. Jakob Treves, der 1668 Mitglied der Rabbinercommission in Venedig war, welche den sabbatianischen Wanderpropheten Natan v. Gaza in Verhör nahm, war vielleicht ein Sohn des Freundes von David de Pomis. Mit Samuel Aboab stand er schon 1648 in brieflicher Verbindung [147])

---

141) Abgedruckt in Zunz Literaturgesch· d. synag. Poësie S. 625 ff.

142) Keneset hagedola zu O. Ch. No. 135 (fol. 19 a) נ"ב מצאתי כתוב בכתיבה כתיבת יד למהר"ר לוי טריוש צרפתי ז"ל שאפילו לא יצא הכהן מבית הכנסת יקרא לישראל שהתנדב לעלות ראשון.

143) Ezechiel Katzenellenbogen resp. Keneset Jecheskeël No. 7 (fol. 14 b) וראיתי בספר כה"ג בשם מה"ר לוי טריוש צרפתי שכתב . . . אינני יודע מי הוא מהר"ר לוי הנ"ל כלומר לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי וחס לומר כן כי טעות גדול הוא.

144) Ibn Jachia a. a. O. ר' מתתיה קונני (d. i. a. Chinon) שהלך לירושלים ר' לוי טרבוש גם הוא. Da der Name Treves bei diesem Chronisten gewöhnlich טריוש (und nicht טריבים) lautet, so muss wohl hier טרבוט (Trabotto) gelesen werden.

145) Steinschneider hebr. Bibliogr. 1871 S. 135.

146) s. o. S. 111.

147) Samuel Aboab resp. No. 375, Jakob Emden Torat ha-Kenoat ed

1661 verfasste er ein Gedicht zu Ehren Jomtob Valvason's, des Gründers eines Bethamidrasch in Venedig[148]) und 1670 approbirte er mit Anderen Salomo Rocca's kabbalistischen Commentar zu den Gebeten[149]).

36) Raphael Uri Treves ist in einer Correspondenz italienischer Rabbiner von J. 1716 erwähnt[150]).

37) Israël Hiskia Treves war ein Hauptschüler des vielfach angefeindeten Dichters Mose Chajim Luzzato (gest. 1747); er und Isak Marini gehörten zu den auserlesenen Jüngern desselben, denen er seine geheimsten Meinungen und Absichten enthüllte. Was er weder einem Bruder noch einem Freunde entdeckte, nämlich die Visionen und die Lehren, die ihm die Seelen der Heiligen dictirten, das theilte der schwärmerische Mystiker diesen beiden Schülern mit, die stets mit ihm arbeiteten[151]). Israël Treves war nachher Vorbeter in der italienischen Synagoge zu Padua und Assessor des 1782 verstorbenen Rabbiners Jakob Chasak das.[152]), der früher sein Mitschüler gewesen[153]). Dem kabbalistischen Studium blieb er bis in sein späteres Alter treu[154]).

Wie in Italien, wo die Familie Treves überall bekannt war[155]), und in Deutschland, wo sie sogar durch ihre eigen-

---

Lemberg b. 47 ff. resp. No. 67 (nicht 87 wie Nepi S. 245 hat).

148) Aufgenommen in הר ארים ed. Aenedig 1661 (Zedner S. 786) vgl. Ghirondi Biographieen S. 258.

149) כונת שלמה ed. Venedig 1670.

150) פחד יצחק I p. 32 a.

151) Almanzi Kerem chemed 3 S. 132 Carmoly revue orientale II p. 182 und Grätz Gesch. 10 S. 374.

152) vgl. über diesen Ghirondi a. a. O. S. 148.

153) Nepi a. a. O. S. 229.

154) Ghirondi S 204.

155) Cod. München No. 59 soll einen „Commentar des Moses Masslirao (v. Salerno?) etc. abgeschrieben von Elieser b, Joël Krofkos (Corcos) Hauslehrers der Familie Treves enthalten“ (Allg. Ztg. des Jdthums. 1838 S. 80).

tümlichen Ritualbräuche eine Ausnahme machte[156]), war die Familie Treves von 16 Jhrdte. ab auch in Russland ausgebreitet, und ein Zweig derselben, vielleicht von Abraham b. Salomo Treves her, in der Türkei heimisch.

Aus Deutschland ist nur noch

38) Jechiel Treves b. David aus Gailingen bekannt, der den 1718 zu Offenbach erschienenen Tractat Bezah mit Anmerkungen begleitete[157]). In der Türkei lebte.

39) Raphaël b. Baruch Treves, der einen Commentar zum h. Liede und einige Decisionen verfasste, die 1743 in Constantinopel im Drucke erschienen[158]). Von ihm ist wol auch die Approbation zum Schebet Musar v. Elia Kohen (Smyrna 1667. Er ist wol zu unterscheiden von dem Raphaël Treves, aus dessen Druckerei 1711 die Novellen des R. Nissim zu Gittin hervorpegangen sind[159]).

Für die Ansiedlung der Familie Treves in Russland giebt es einen bestimmten Anhaltspunkt. Ein Sohn von Hirz Treves in Frankfurt a. M., Samuel, scheint sich dorthin gewendet und, den in jener Gegend fremdartig klingenden Familiennamen Treves ablegend, dafür nach dem Namen seines Vaters Hirz (eigentlich Hirsch) sich Zebi genannt zu haben. Dieser hatte zwei Söhne, von denen der eine

41) Elieser b. Samuel, der Rabbiner in Opatow gewesen, Commentarien zum Talmud verfasst hat, von denen die zu Chulin

---

156) Hahn Josif Omez No. 1058 משפחת טריויש האוכלין כל הסעודה ליל ש"ע חוץ לסוכה vgl. Ber Treves Rebid hasahab (P. Emor angeführt bei Finn קריה נאמנה p. 200) מצאתי בחבור אא"ז הגאון מוהר"ר שניאור טריוויש מק"ק פפר"מ שהיה נוהג שלא לאכול בסוכה ליל ש"ע עפ"י מעשה דרש"י ראש משפחתנו. Darauf bezieht sich wol die Bemerkung Abbele Gumbinner's (zu OCh. 668, lit. 2) ויש שאין יושבין בה בלילה .... ובמדינתינו יש קצת אנשים שנוהגין כן לפי שראו כך מאבותיהם.

157) Wolf biblioteca II p. 910.

158) רגול מרבכה Zedner S. 761 vgl. Asulai II sv.

159) Steinscheider catal. Bodl. col. 8024.

in Lublin gedruckt wurden [160]). Daselbst erschien auch 1646 von ihm eine Sammlung von Gebeten [161]). Im J. 1644 approbirte er Jakob Chentschin's Commentar zur Massora [162]). Eine von ihm verfasste Abhandlung über die Schreibung der Namen in Scheidebriefen, von der er auf einer Reise durch Belgrad dem dortigen Rabbiner Simcha Kohen Portorapa eine Copie übergab, [163]) ist von diesem in seinem sehr schäzbaren Specialwerke darüber grossentheils veröffentlicht worden. In dieser beruft er sich oft auf die von seinem Grossvater Hirz Treves verfasste Scheidungsordnung [164]). Aus demselben lernen wir den Namen seiner Mutter

42) Mich'le [165]) und seines Bruders

43) Naphtali Hirz kennen, welcher leztere seiner Titulatur nach seiner Zeit ein angesehener Rabbiner gewesen sein muss [166]).

44) Ein Sohn Elieser Zebi's, Samuel, ist der Verfasser von Auszügen aus den Werken Josef ibn Leb's, Samuel de Medina's, Salomo Kohen's und anderer in Form eines Commentars zu den Tractaten Ketubot und Kiduschin, der in Prossniz gedruckt wurde [167]) und hielt sich also wahrscheinlich in Mähren auf.

---

160) דמשק אליעזר ed. Lublin 1646.

161) שיח השדה (inhaltlich in Sifte Jeschenim ש׳ No. 106 beschrieben).

162) Die Unterschrift lautet: נאם אליעזר בלא״א מו׳ שמואל החסיד זלה״ה

163) גם כאשר עבר עלינו הרב בעל דמשק אליעזר נר״ו נתן לי 7 b ס״ שמות במתנה העתק הקונטרס השמות אשר לו.

164) ib 5 b בסדר גטין של א״מ זקני הירץ טריוויש ז״ל und so oft; ib 43 b. ist iu den Worten סדר הגט של א״א ז״ל von ז״ל noch זקני einzuschalten Dieses Werk ist übrigens oben S. 104 nachzutragen.

165) ib 91 a וכן יש להסתפק בשם מיכלה אמי הצנועה והחסידה ז״ל.

166) ib 54 וגם אחי הגאון הגדול ר״ג ר״מ מוהר״ר נפתלי המכונה הירץ מארץ אשכנז מולדתינו.

167) Wolf biblioth. I p. 1089. Den Fehler, den sich Wolf durch die Identificirung dieses Autors mit einem jüngeren Namensgenossen zu Schulden kommen lässt, haben bereits Fürst (bibl. jud. III. S. 49) und Steinschneider (cat, col. 2424) erkannt. Das Druckjahr 1618 wird von lezterem für unmöglich gehalten und dafür 1600 vermutet. —

45) Menachem Eljakim Treves war 1557 Mitglied des Rabbinates zu Wilna[168].)

46) Jakob, Sohn des Märtyrers Mose Abrahem Treves Aschkenasi, der in Frankfurt sich aufhielt und nach seiner Heimat Brzecz Jakob Brisker genannt wurde, verfasste 1680 Zusäze zu Sabbatai Bassista's Supercommentar über Raschi's Pentateucherklärung[169]).

47) Ein Josef (Josel) Treves aus Frankfurt a. M., dem Namen nach ebenfalls von Hirz Treves abstammend, hatte einen Sohn

48) Schneor, der ebenfalls eine Zeit in Frankfurt gelebt, ein angesehener Rabbiner gewesen und ein Werk (Chibur) hinterlassen hat[170]). Von seinen beiden Sönen war der eine

49) Isak T. Rabbiner in Kopyszk, und der andere

50) Simon, der in Frankfurt geblieben war, Gemeindeschreiber daselbst[171]). Dessen Sohn

51) Jehuda war Rabbinatsassessor in Tikatin. Mehr als er ist sein Werk Beër heteb, ein Compendium der Commentare zu den Codices Orach chajim, Jore deah und Eben ha-Eser bekannt geworden[172]). Die Popularität, die diess Werk unter den Casuisten niederen Ranges erlangt hat, so dass es in unserer Zeit in gewissen Kreisen zu einem heiligen Kanon

---

Ob Josef b. Lipman Elieser Aschkenasi (Steinschneider l. c. 1456, Zunz Literaturgesch. S. 435) diesem Geschlechte angehört, bedarf noch der Untersuchung.

168) קריה נאמנה (Geschichte der jüdischen Gemeinde zu Wilna) S. 62.

169) Vorr. zu שפתי חכמים. Der von Jakob Chages (in לקט הקמח Vorr.) genannte Jakob v. Brisk ist nicht Jakob Treves, wie Wolf (III S. 516) glaubt, sondern Jakob b. Samuel Zausmer.

170 vgl. Finn a. a. O. 284, 287 und 200 und daraus Walden שה״ג החדש ed. Warschau 1870 I S. 73.

171) Finn S 287.

172) vgl. über dieses Werk Asulai sv. באר היטב.

des jüdischen Gesezes geworden ist, ist eine unverdiente, da eminente Autoritäten, wie Jakob Reischer und Raphaël Meisels die Leichtfertigkeit und Unwissenheit des Verfassers auf das Entschiedenste rügen. „Achte nicht auf die Worte des Beër heteb„ sagt der erstere, „der hier und anderweitig nicht gut daran thut, sich so grosssprecherisch über Moseh Isserls auszudrücken", zumal schon Abraham Gumbiner dasselbe weiss, „Gott möge es dem Verfasser verzeihen, dass er hier mit leeren Reden gegen Mose Isserls auftritt. Ueberhaupt, wenn du in solchen Compendien eine Entscheidung gegen den Schulchan Aruch findest, verlasse dich nicht darauf, denn sie sind unzuverlässig„ [173]). „Oft scheint es" sagt der zweite, „als ob die Ansichten in Ture Sahab und in Magen Abraham von einander abweichen würden, gleichsam zwei Zeugen, die einander widersprechen, nach einiger Einsicht aber wird es klar, dass ihre Worte auf eines hinauslaufen. Der Verfaaser des Beër heteb aber dachte nicht daran und fühlte es auch nicht und stellte an vielen Stellen das Gleiche als verschieden dar. Man erlaube es mir zu sagen, dass er ihre Worte gedankenlos abgeschrieben hat, verzeihe es ihm Gott! denn die Meisten richten sich nach ihm" [174]). Näheres über den Verfasser ist nicht bekannt,

Isak Treves hatte drei Söhne Nachum, Chanoch Sohndel und Jehuda.

52) Nachum Treves war 1780 Präses des rabbinischen Gerichtes zu Wilna [175])

---

173) **Resp. Schebut Jaakob III No. 41** אל השגיח כלל בדברי באר היטב ולא טוב דיבר בזה וכיוצא בזה לכתוב לשון מדברת גדולות כאלה על הגהות רמ"א והרי המ"א . . . מביא נ"כ . . . ואפ"ה פסק כאן כרמ"א . . . ושרי ליה מאריה לספר הלז שהטיח דברים נגד רמ"א בכדי כלל הדבר אם תראה בספרי הלקוטים כאלו שום פסק נגד הש"ע אל תסמוך עליהם כי לאו בר סמכא הם.

174) **Vorr. zu Tosafot Schabbat:** נמצא לפעמים שדברי הט"ז והמ"א נראים כמתנגדים וכשני עדים המכחישים זה את זה ואחר עיון קצת מבואר שדבריהם בדבור אחד נאמרו ובעל ספר באר היטב לא חל ולא הרגיש בזה והיה מחלק עלינו את השוים בכמה מקומות כי אחר המחילה נראה שהעתיק דבריהם בלי כוונת הלב ושארי ליה מריה כי רובא דעלמא נמשכים אחריו.

175) **Finn a. a. O. S. 196.**

53) Chanoch Sohndel T, stand ebenfalls in grossem Ansehen in dieser Gemeinde und war ein Freund Elia Wilna's [176]. Sein Todestag ist der 16 Ellul 1812 [177]).

54) Jehuda Treves Rabbiner in Sadowa, hatte einen Sohn

55) Dób-Ber Treves, der sich unter seiner Landesgenossen als Schriftsteller berühmt gemacht hat. Erst Rabbiner in Szagarn, wurde er dann als Rabbinatsassessor nach Wilna berufen, wo er 1760—1790 in dieser Stellung thätig war [178]). Er ist der Verfasser eines Pentateuchcommentars, in welchem er durch kabbalistische Erläuterungen den Zusammenhang zwischen der schriftlichen Lehre und dem mündlichen Geseze zu begründen suchte [179]) und eines Commentar's zum h. L. den er in seinem Alter (1800) veröffentlichte [180]). Drei Jahre später starb er [181]). In Wilna lebte noch

56) Seëb-Wolf b. Jakob Treves, der 1748 rabbinische Entscheidungen mitunterzeichnet [182]) und

57) Zebi Hirsch b. Wolf Treves, vielleicht dessen Sohn, der 1782 eine ähnliche Stellung einnahm [183]).

Zu demselben Geschlichte gehörte allerdings auch Viele, die den Namen Zebi oder, Hirsch führen [184]) und es könnten auch noch manche Andere ihm eingereiht werden [185]), allein

176) Finn a. a. O. S· 140 und S. 225.
177) Grabschrift das. S. 226.
178) Vgl. Finn S. 200.
179) רביד הזהב Grodno 1797.
180) שיר חדש Wilna 1800.
181) 21 Tischri 1803.
182) Finn S. 122.
183) Das. S. 196.
184) So Jakob Koppel b. Mose Levi Verf. des מטעמי מגדני יעקב (ed. Amsterdam 1713) Er sagt am Titelblatte von sich .. שהוא ממשפחה הרמה מגזע צבי ומגזע חיות וגזע צבי המה מבני בניהם של הגאון הגדול המפורסם מו״ה הירץ טריב״ש שהיה אב״ד בק״ק פ״פ דמ״ין .. .
185) So Jakob b. Matatia ha-Levi Treves, der Uebersezer hebräischer Volksschriften 1615 (vgl. Fürst bibl. ged III p. 444), der wegen des Levitenthums nicht hieher zu gehören scheint und Nehemias Trebitsch (bei Frankel מבוא הירושלמי 135 b. טריב״ש), der aus Prag stammte, wo bereits

hier sind die Spuren bereits unsicher und es müsste daher auch jede Vermutnng unbegründet bleiben.

Aus dem 19. Jahrt. sind Sabbatai Graziadio (Elchanan)[186]) Treves, Rabbiner in Triest, (gest. 1856 [187])) aus Italien, Menachem b. Abraham Treves, Verfasser einer Pflichtenlehre [187]), Rabbiner in Sulzburg, aus Frankreich, und ein jüngsthin verstorbener Treves[189]) aus Augustowo in Polen bekannt geworden und somit noch die lezten Ausläufer einer Gelehrtenfamilie bekannt geworden, die seit 8 Jahrhunderten das Gebiet der hebr. Literatur vielfach angebaut hat, wo sie ansässig geworden, auch zu Ruhm und Achtung gelangt ist und gegenwärtig noch in Italien in hohem Ansehen steht [190]). Der Barontitel, den sie erlangte, hat dem alten Geschlechtsadel, dessen sie sich rühmen darf, auch ein glänzendes Gepräge nach Aussen verliehen.

---

eine Familie Treves nachgewiesen ist, und schwerlich von den mährischen Orte Trebitsch seinen Namen hatte.

186) Israel. Annalen 1839 S. 411.

187) Vgl. קול בוכים Triest 1856 (Zedner S. 761).

188) ארח מישרים Mühlhausen 1858.

189) ha-Magid 1873 S. 60.

190) Ein Verdienst um die Literatur erwarb sich das Haus Treves in Venedig durch die Ueberlassung des in ihrem Besize gewesenen handschriftlichen Commentar's des R. Isak Abarbanel zum Moreh an den nach Büchern suchenden Isak Bisliches (Landau a. a. O p. I).

IV.

Fremdsprachliche Wörter in den Talmuden und Midraschim.

Wenn der jüngere Semitismus im Allgemeinen eine tiefe Durchdringung von fremdsprachlichen Elementen aufweist und namentlich zahlreiche griechische Wörter auf seinem Boden heimisch geworden sind, so tritt der Einfluss, den seit dem nachexilischen Zeitalter der Verkehr mit anderen Völkern auf die Juden ausgeübt hat, in der Sprache, in welcher die altrabbinische Traditionsliteratur auf uns gekommen ist, in einem so hohen Masse hervor, dass ihr Wortschaz zum grossen Theile aus eingebürgerten Fremdlingen besteht und zu einem sicheren und richtigen Verständnisse ihres Inhalts das Hebräische und Aramäische bei Weitem nicht ausreicht. Am meisten merklich und unverkennbar wird auch hier das griechische Element, ein geringeres Contingent stellt das Lateinische, das Persische kömmt in der babilonischen Gemara deutlich zum Vorschein; für viele Wörter bieten nur noch die verwandten semitischen Dialecte Stoff zur Vergleichung, und nicht selten wird es nötig, entlegene Sprachgebiete aufzusuchen, um deren Heimat zu erforschen oder dort den Stamm ausfindig zu machen, mit dem sie irgendwie verwandt sind. **Fremdsprachlich** kann man im eigentlichen Sinne des

Wortes nur solche Wörter nennen, die in fertiger Gestaltung und durch directe Herübernahme angeeignet wurden, nicht die, die nur einen etymologischen Zusammenhang mit Wortstämmen anderer Sprachen bekunden und in einer früheren Periode der Sprahentwickelung mit ihnen aus einer gemeinsamen Wurzel erwachsen sein können. In dieser Hinsicht wird wie bei dem Hebräischen[1]) auch bei dem talmudisch-midraschischen Sprachidiome auf das Sanskrit zurückzugehen sein. So hängt אוש tönen mit s. vac' huzv. ואנך neup. avasiden lat. voc-are (vgl. auch Schorr Hechaluz 8 S. 106), גחך lachen mit s. kak gr. ζαχάζω lal. cach-innus, גרם כרז rufen mit s. kruç gr. κηςύ-ζω huzv. חרוסתנן neup. churuschiden, דגל lügen mit s. druh zend. druj (womit das deutsche T r u g stammverwandt), neup. durugh, כסס kauen mit s. casch huzv. גאשיתנן neup. chaschiden (wovon chascht cibus vgl. כיסתא im Talmud) סוי sich sehnen·(Ketub. 60 b im Syr. סוי cupidus fuit) mit skr. vaç neup. chwasten, בנן, פנן schreien mit s. vac, huzv. ואנג neup. benghiden, קץ springen (woven מקוזי Läufer Pesikta ed. Buber 84 a wie bereits Geiger erkannt hat, syr. קוזא) mit s. khiz, khsiz huzv. גסתנן neup. chasten, שיך schicklich sein mit s. çac huzv. סאנך neup. ssaziden decere, שוג waschen mit s. cud huzv. שוסתנן neup. schusten zusammen. Derartige Verwandtschaften lassen sich sogar auch dei Adverbien nachweisen, wie z. B. עגלא, בעגל cito aus s. akira „bald schnell" entstanden zu sein scheint, bei solchen etymologischen Forschungen müsste auch das Koptische in Betracht gezogen werden wie z, B. סער inspicere mit tser, אוכמא schwarz mit chem chame (woraus der Name Chem, Okeanos bei Diod. I, 7 für Agypten entstanden ist) identisch ist. Allein es müssten hiebei gerade eher die als heimisches Sprachgut geltenden Wörter untersucht werden, als die, welche notorisch fremden Kreisen entlehnt sind und bei der Enstellung, die sie durch unrichtige Aussprache oder irrige Schreibung erlitten haben,

1) Obzwar es bereits evident ist, dass die Etymologie des Hebräischen im Sanskrit wurzelt, wird dies noch immer nicht genügend gewürdigt. So wollte man in der neueren Zeit in dem R e ë m der Bibel das R e n n t h i e r erkennen, während doch die herkömmliche Bedeutung „Büffel" auch

der Erklärung mehr bedürfen. Diese, soweit sie noch nicht richtig erkannt siud, in ihrer ursprünglichen Lautung wieder herzustellen, soll in dem Folgenden versucht werden.

Zunächst richtet sich hier der Blick auf die Wörter und Ausdrücke, welche von den Rabbinen selbst als fremdsprachlich hezeichnet werden. Hier ist zwar, da diese Wörter bereist mit Fleiss gesammelt und mit Einsicht und reicher Sachkenntniss erklärt wurden[2]), nur noch geringe Nachlese zu halten, es wird aber auch durch diese die Erkenntniss zwar nicht vervollständigt, so doch einigermassen erweitert. Unter den Ausdrücken welche unter der Formel „dort sagt man" „dort nennt man" (חמן קרין, חמן אמרין) angeführt werden, lassen sich zwei bis auf ihren ersten Ursprung nachweisen. In j. Sab. g, 1 (und in den Parallelst. fremdsp. El. S. 37, su denen noch j. Ab. sar. III, 6 gehört) bemerkt Abba b. Kahana: חמן צווחין לפעלא טבא עמלה (al. עמדה) ולדרהון של מי רגלים עמידה. „Dort nennt man einen guten Arbeiter amala (oder amada) und den Urinabfluss amida". Das erstere ist klar und nach der 2. LA. vielleicht mit pers. amaden facere, efficere zu vergleichen, amida ist unzweifelhaft mit s. mih, zu dem Burnouf (doctionnaire p. 507) ming-o und ομιχ-έω vergleicht, identisch. Derselbe Stamm erscheint im Zendischen als miz und ist in dem neupersischen amichten, michten amisiden enthalten (vgl. Vullers linguae persicae radices p. 105) — An einer anderen Stelle berichtet Abba b. Kahana (vgl. fremdspr. El. S. 35) das man dort für kheruz rufen ein Wort lepid gebrauchen חמן אמרין כרוז ליה לפיד ליה. Er dachte sicherlich dabei an das auf s. lap zurükgeführte pers. labiden, lafiden, mit dem auch lat. loqu-i etymologisch verwandt ist; auch das arab. laphata stammt aus dieser Wurzel. — Dass כירה, welches

---

dem sanskrit. heramba (dravidsch erma eruma vgl. Gundert in Ztschr. d. DMG. 26 S. 519), daraus ראם geworden, eigen ist.

2 Vgl. Fremdsprachliche Redensarten und ausdrücklich als fremdsprachlich bezeichnete Wörter in den Talmuden und Midraschim von Dr. Adolf Brüll Leipzig 1869.

nach R. Akiba „in den Meeresgegenden“ verkaufen bedeutet, (R. hasch. 26 b, Sota 13 b vgl. Chulin 92 a), s. krî pers. kheriden sei, bemerkt bereits Fürst (Wörterb. sv. כָּרָה II).

Zu den „in den Meeresgegenden“ gebräuchlich gewesenen Wörtern (fr. El. 52—54) ist noch eines zu nennen, das in einem untergegangenen Midrasch erwähnt war. In Schilte ha-Gibborim zu Mord. Git. 1 wird zur Erklärung des Wortes גט für Scheidebrief im Namen Abraham's v. Oestreich (A. Klausner ?) aus einem Midrasch eine Stelle angeführt, noch welcher in den Meeresgegenden ein Stein, der die Eigenschaft besass, ihm angenäherte Gegenstände abzustossen, g e t a geheissen habe לשון גט כמו שמצינו בירושלמי (כמד״ש (Chid. Ansche Schem אבן אחת בכרכי הים וגיטא שכה ומגרשת כל חברותיה. Hier ist wol das Wort a c h a t e s enthalten, das auch acates, agates gagates geschrieben wurde vgl. Dieffenbach gloss. sv.) und verschiedene Steinarten, worunter auch solche mit magnetischen oder elektrischen Eigenschaften, bezeichnete. Dasselbe ist auch A c h a h a t (Steinschneider pseudpigraph. Literatur S. 84).

Für die als arabisch angeführten Wörter bietet der arab. Wortschaz nicht immer Belege und dürften sie vielleicht als Reste des nabatäischen Dialectes zu betrachten sein. Auszuscheiden ist aus dem Verzeichnisse derselben (a. a. O. 40-47) wol דמת, das nach Sifre sutta (Jalk. I 759) der Name einer roten Kuh gewesen sein soll ר' אליעזר אומר אינה נקחת אמרו לו מעשה שלקחו פרה מן הערביים והיו קורין אותה דמת והיא רצת ובאת, denn nach Tos. Parah c. I hiess der Besizer derselben Duma: ר' אליעזר אומר אינה נקחת מבין הגוים אמרו לו מעשה ולקחוה מבין הגוים בציקן ודומא שמו (al הכוהים). Dasselbe geht auch aus der Baraita Ab. sar. 24 a hervor א' לו לר"א [3] מעשה ולקחוה מן הנכרים ודמא שמו ואמרי לה רמץ שמו. Von Arabren ist nicht die Rede und in S. s. vielleicht הערביים aus הע"ז בציקן hervorgegangen.

3) Eine ähnliche Verwechslung der Namen wie hier zwischen רמא und רמץ liegt auch Nidda 25 b vor אבא שאול בר נש ואמרי לה בר רמש, wo die Varianten aus ב' בטנית entstanden zu sein scheinen.

Dama scheint mit Dama b. Netina dem πάτες βουλῆς von Askalon identisch zu sein, dem einst eine rote Kuh um einen sehr hohen Preis abgekauft wurde. דמא בן נתינה גוי אשקלוני היה וראש פטרבולי היה ואבן שישב עליו אביו לא ישב עליה מימיו וכיון שמת אביו עשה לו יראה שלו . . ילדה פרתו פרה אדומה שקלו לו כל ישראל משקלה זהב ונטלוה „Dama b. Netina . . . . war ein Heide aus Askalon und Haupt der Stadtrates. Auf dem Steine, auf dem sein Vater gesessen, sass er nie, und nach dem Tode desselben machte er daraus ein Goezenbild für sich ... Als einst seine Kuh ein rotes Kalb warf, kauften die Israeliten es ihm ab nnd wogen es mit Gold auf (j. Pea I, 6 Kid. 31 b Abod. sar. 23 b. Pesikta rab. 23, 11).

Als persich werden ausdrücklich nur 6 Wörter bezeichnet. אברנים, das = נא (χεμ, 12, 9) sein soll und vielleicht birjan-nim, dimidio assatus (birjan von birischten s. brisch „gebraten" Vullers sv. und nīm) zu lesen ist, דביר = dabhir Schreiber, דשתנא = daschtan, כרדן = merden, הד und פסקא. Die beiden lezten sind noch nicht genügend erklärt. Von einem, der von 10 zurückzählt und also das lezte mit 1 bezeichnet, sagt Raba (Becchor, 16 a), dass man diese Zahl auch nach ihrem Wortlaute für richtig halten dürfe, weil es in der persischen Zählweise vorkomme, dass man 10 chad nennt. (הואיל ואיתיה במנינא פרסאה דקרו לעשרה חד. Dass chad ein transponirtes dah sei (Frankel-Grätz Mtsschr. 1870 S. 264), ist bereits in fremdspr. El. S. 49 als schwer annehmbar befunden worden[4]); es ist vielleicht = chand, das als unbestimmtes Zahlwort auf eine Zahl von 9 Gegenständen zurükwies (Vullers I S 593), so dass nach Raba's Erklärung, wenn bei dem zehnten Gegenstande chad gesagt wurde, damit durch den Gleichlaut mit chand zu verstehen war, dass bereits 9 abgezählt sind. — Pitka soll nach einer Angabe im 2. Ester-Targum (und daraus Ar. sv. פתקא) bei den Persern ein grosser Pokal geheissen haben (al. לכיד) למיד דהוו כסא רבה אחיין לון כד חוו אנשי פרסאי

4) Es verdient übrigens angeführt zu werden, dass hattane im Kanaresischen zehn bedeutet (Ztschr. d. DMG. 1870 S. 311).

ארבעה וחמשה הבינן והוה מחקרי שמיה פחקא והוו משקין ביה. Aus ארבעה חמש המינין welche LA. durch die Anführung in Ar. sv. המינן gesichert ist, d. i. 4—5 heminae ist in Midr. Abba Gorion zu Est. 1, 8 ארבעים שמציות oder א' שמציות geworden, der Becher wird dort פחקא genannt (vgl. d. Citat in f. El. a. a. O.). Das persische Wort, das hier gemeint ist, ist badieh (arab. batieh) Weinpokal, daraus im Lateinischen und Griechischen βατιάκη βατιάκιον, batioca batiaca geworden sind (vgl. über dieselben Marquardt röm. Alterthümer II S. 247). Ob auch πάζοννάζιον bacca daraus entstanden ist, oder (κιδάσιν) damit verwandt ist?— Als persisch ist auch דירה Perle erkannt worden a. a. O. S. 53; in j. Synh. X, 1 heisst es ausdrücklich: „dort nennt man die Perle Dera" (תמן קרין למרגליתא דירה) — נבוזבוזאך, das nach Abba b. Kahana dort (d. i. in deu Ostlänrn) einen Eparchen bezeichnen soll, harrt noch immer der Erklärung; dass es einen Zolleinnehmer bedeute und etwa pers. b a g h b a n, das schon in dem Namen בִּיגְןָ in den Chaldäismus eingedrungen ist (Vullens I S. 156), muss vor der Hand angenommen werden. Dass בזיני (Sab. 32 a) in dem Saze אבב בזיני לא אחי ולא מרחמי („An der Pforte des Zollhauses giebt es weder Brüder noch Freunde,") b a c h g e h ist, geht aus M. kat. 28 b hervor, wo in einem dem Sinne nach ähnlichen Todtenspruche der Frauen von Schakanzib „Brüder, Kaufleute, an dem Zollhause werdet ihr untersucht", noch die durch Ar. sv. זבנ documentirte Form זבני erhalten ist. Die Emendation in אזבני (Hamasbir sv.) ist demnach hier nicht am Orte.— Die Angabe Samuel b. Nachmani's, dass man „dort" die Könige Götter nenne (Waj. rab. c. 33), die keinen Zweifel zu erregen geeignet ist, variirt in Jalk. II, 1062, wo sie חמן קרין למצלחייא אלהייא lautet. Fast scheint es, als ob hier eine LA. חמן ק' למצליא (למפלהייא) א' „dort nennt man die Anbetenden elahaja" vorläge. Bekanntlich bedeutet alaha im Arabischen adorare. Man wollte eine wörtliche Uebersezung von אלהים (Deut. 4, 28), auf welches die angeführte Bemerkung sich bezieht, vermeiden, damit nicht der Götzendienst im Exile als notwendige Erfüllung einer göttlichen Vorhersage gerechtfertigt scheine. Darum übersezt Onkelos ותפלחון תמן לעמא פלחי טעוותא und folgt Ps. Jon. einer

midraschischen Deutung. Die LXX fügt, damit der Name Elohim nicht geradezu Gebilden von Holz und Stein beigelegt werde, אחרים (ἑτέροις) hinzu, welche LA. auch manche Codices haben und die sogar in der Buxtorf'schen Concordanz sv. אלהים erscheint. —

Am wenigsten verändert sind die als griechisch bezeichneten Wörter wiedergegeben, unklar ist nur לָמָּס das nach der b. Gemara (Sab. 6 3 a) Hund bedeuten soll. Es ist zwar möglich, dass hier an den molossius, κύων μολόσσιος gedacht wurde, allein eine Vergleichung der Stelle, die diese Angabe enthält, mit den Parallelen zeigt, dass der b. T. mit dieser Bemerkung vereinzelt dasteht und dies nicht im Sinne früherer Tradenten gelegen war (vgl. d. Anführungen in fr. El. S. 24). Das Wort לַמָּס (Hiob 6, 14) an welches der Auspruch, dass, wer einen bösen Hund im Hause habe, seinen Nebenmenschen die Liebe entziehe, sich anlehnt, hat bei den alten Schrifterklärern die Bedeutung „versagen, entziehen" und dient darum dem מונע dieser Stellen zur Unterlage. Die Worte למס מרעהו חסד werden in der LXX. ἀπείπατο, με (ihr Text hatte also ממני) ἔλεος, in der Vulg. qui tollit ab amico, in der Peschittho דכלא שלמא, מן חבריה, im Targum לגברא דמנע (was sich Josef ibn Migasch resp. No. 37 nicht zurechtlegen konnte) übersezt. Man vergleiche noch j. Kid. III, 1 und Ber. rab. c. 76 למס מרעהו חסד מנעת חסד מן אחיך. Diese traditionelle Auffassung scheint darauf hinzuweisen, dass מָס aus מֵסִיר verkürzt ist und יר wegen der Lautgruppe מר in מרעהו ausfiel. Sehr viel spricht für die Annahme, dass wir es hier mit einer jener tendenziösen Textänderungen zu thun haben, wie deren Geiger in seinem trefflichen Werke „Urschrift und Uebersezungen der Bibel" viele nachgewiesen hat, und dieser Vers ursprünglich lautete:

אַל מֵסִיר מֵרֵעֵהוּ חֶסֶד
וְיִרְאָיו שַׁדַּי יַעֲזוֹב׃

Einen ähnlichen Parallelismus bietet auch Hiob 27, 2 — Von den grösseren griechischen Redestücken verdient die

Gebetsformel קירי פלי בריכסן (j. Schebuot 3, 8 Ned. 3, 2 Pes. rab. No. 22), die von Jechielides richtig erklärt und von Josef ibn Migasch (resp. No. 8) missverstanden wurde, besondere Beachtung. Nissim zu Alfasi Scheb. III, 1019 ist durch die falsche LA. das. auf den Gedanken gekommen, dass hier ein Gebet um Wolfeilheit der Früchte vorliege (נשבע בשם שהוא ארונו שהפירות יהיו בזול). Menachem de Lonsano (Maarich sv. קירי) wusste die Erklärung in Aruch nicht zu würdigen und hält פילי für *πάλιν*[5]). Die Aoristform *βρέξον* (vgl. fr. El. S. 15) ist hier charakteristisch. „Unverkennbar" sagt Grimm (kl. Schriften II S. 449) „ist die Anwendung des Aorists im Drange des Gebets". Auch der Gottesname, worauf es in der talmudischen Stelle hauptsächlich ankömmt, fehlt in solchen Anrufungen nicht, vgl. das. das dem talmud. ähnliche Gebet *θεέ μου θεέ μου βρέξε* (für *βρέξον*) *μιὰν βροχήν* und S. 437 *ὕσον ὕσον ὦ φίλε Ζεῦ κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων*. —

Mit Unrecht hat Schorr (Hechaluz 8, S. 122) in j. Scheb. 4, 2 und Synh. 3, 5 in den Worten האסטו שרה מרדין ein griechisches Redestück gesucht, wie auch die Erklärungen Krochmals (ירושלים הבנויה 109 a) und Schönhak's (Ha-Milluim 5, b.) als verfehlt anzusehen sind. Hier ist nur האיסטו *ἴσθι* wisse oder *ἱστάσθω* stehe, (halt!) griechisch, alles übrige aber gut aramäisch. Die Stelle ist folgendermassen zu textiren בראשונה כשהיתה המלכות אנסת הורה ר' ינאי שיהיו חורשין חרישה הראשונה חד משמר הוה איעבר חמיהון רמיין קובעתיה אמר לון האיסטו, שרי לכון מירדי [מי] שרי לכון מירמי קובעתיה.

„Früher, als die Regierung (zur Steuerzahlung im Brachjahre) zwang, lehrte R. Jannai, dass man da die erste Pflügung vornehmen dürfe. Einst ging einer, der das Brachjahr

---

5) In selbstständiger Weise erklärt Lonsano sv. פני das in Ar. sv. כאמי aus dem Midr. angeführte paraphrastische Stück aus Midr. Cant. 3, 4 לשון יוני הוא ופירושו זונה זקנה עושה רעות; er las also *πόρνη παλαιὰ κακὰ κομεῖ* (*κομίζει*) oder *ἔχει*, indem Ar. sv. כאמי die LA. אחי für חמי hat. Das richtige wird in fr. El. S. 18 gegeben; zu *κάθησο χάμαι* ist nur noch die Bezeichnung *χαμαιτύπη* zu vergleichen.

einhielt (und von dieser Erlaubniss keinen Gebrauch machte) dahin und sah wie die Leute durch die Felder die Eggen ziehen. Halt ! sprach er, zu pflügen ist euch erlaubt, ist es euch auch gestattet zu eggen ?" קובעתא (von קבע einstchen) bedeutet hier ein mit Nägeln oder spizen Zacken versehenes Ackerwerkzeug, durch welches über den aufgelokerten Boden noch einmal Furchen gezogen wurden, damit er so für die Aufnahme der Saat vorbereitet sei. In M. Sab. 17, 4 wird ein Pflugnagel (יתר המחרישה) erwähnt, auch das syr. סיכתא bedeutet Nagel und Pflug zugleich, רמיין קבועתא, wörtlich „Nägel werfend" heisst soviel als „eggend", die zweite Pflügung vornemend —

Ein bisher übersehenes geriechisches Redestück findet sich j. Ned. 3, 3, wo R. Hila die Formel einer Einladung zum Essen anführt אמר רב הילא כן אורחיה דבר נש למימר לחבריה כורוסתיה בייה „So pflegt einer dem andern zu sagen *βρῶσθι βαιόν*", iss ein wenig". —

Ob סך קירי פלסתר Ab. sar. 11 b *κάσις κυρίου πλαστῆρ* (vgl. Krochmal in Hechaluz I S. 59) oder = socius kyrii falsator ist, ist aus der Stelle selbst nicht zu entscheiden.

Den Rabbinen war auch das Koptische nicht fremd (S. fr. El. 47) Ein Beleg dafür ist bisher unbeachtet geblieben. Ueber das לברקם der Mischna (Sab. 5, 1) hat die j. Gem. z. St. nnd in Kil. 8, 3 folgenden in sprachlicher Hinsicht sehr beachtenswerten Excurs:

אית תניי תני לגדקם (al. הניברקם) מאן דמר לובדקם שם ליבוי על שם לובים וכושים במצעדיו מאן דמר נברקם אבחטם (al. אמבטם) מהו אבחטום (al. 'אמב) חמר סלק ר' יונה אמר ר' הושעא בעי גרים הבאים מלובים מהו להמתין להן ג' דורות א"ר יונה בוצרייה (al. falso בן צרויה) מן מה דאנן חמיין ההן פולא מצרייא כד הוא רטיב אינן צווחין ליה לובי כדו (כד הוא =) נגיב אינן צווחין ליה פול מצריה הדא אמרה גר מלובי צריך להמתין ג' דורות, הדא אמרה היא לוב היא מצרי.

Die Aussprache des Mischnawortes variirte zwischen ל

und 'נ wie dies oft der Fall ist[6]), so dass nur ein und dasselbe Wort gemeint sein kann. Rappaport hielt נברקס für *νέβραξ* (Geiger wissensch. Ztschr. für jüd. Theol. II S. 66) Levy sv. לברקא will לבודקס = *Λύδικος* „lydischer Esel“ darin erkennen. Das leztere scheint dem Sinne nach hier zu entsprechen. Lybische Esel werden auch sonst erwähnt (חמורים לובים Bechor. 5, b). Doch hier handelt es sich weniger um das erklärte als um die erklärenden Wörter, deren Bedeutung in neuerer Zeit Krochmal (ירו' הבנויה S. 7) und Schorr (he-Chaluz 8. S. 121) festzustellen suchten. Der erstere sagt nichts mehr als Mussafia (sv. אברהום), der leztere hält אבהטס für *ἐπιβάτης*, währenddem Rappaport (Er. Mil. S. 113) es = *ἀναβάτης* sezt. Das richtige ist wol *ὀνοβάτης* von *ὀνοβατέω* „die Stute vom Esel belegen lassen“, das durch das talmud. המ־סלק „steigender Esel“ auch ausgedrückt wird[7]). Ueber die egyptische Bohne, von der hier die Rede ist, vgl. Wiener Reall sv. Bohne, לובי ist *λοῦβιον*, *λοβιον* bei Ducange und stammt von dem Koptischen olobithos leguminis genus, phaseolus (Tattam lex. aeg. sv.), Die Bohne in trokenem Zustande heisst phiali (faba vel quae sicca Tattam s. v.). Die talmud. Stelle ist also zu übersezen:

„Lubdacus: Manche Tradenten sprechen *νέβραξ*, Nach denen, die Lubdacus sagen, bedeutet diess „lybisch“ wie: Lubim und Kuschim sind in seinen Fussstapfen (Dan. 11, 43), wer *νέβαξ* spricht, meint den *ονοβάτης*. Was ist *ονοβάτης?* Ein besteigender Esel“. R. Jona fragte im Namen R. Huschaja's; Wie verhält es sich mit den lybischen Proselyten hinsichtlich dessen, dass zur Aufnahme in's Judenthum erst das 3. Geschlecht geeignet sei (nach Deut. 23, 7)? Darauf erwiederte Jona v. Bozra: Nachdem wir sehen, dass die aegyptische Bohne, so lange sie frisch ist, von ihnen lubi genannt wird und in trokenem Zustande aegyptische pule heisst, so ist es klar, dass ein Lybier erst im dritten Gliede Proselyt werden

---

6) Vgl. j. Ab. sar. II, 3, III, 5 bab. kam. VI, 4 und sonst.

7) In Payne-Smithe Thes. I S. 193 wird ein Wort אלביטום verzeichnet, das die Bedeutung „Bock“ haben soll.

kann. Es folgt nämlich darans, dass Lybien mit Aegypten identisch ist". R. Jona meinte offenbar, dass lubi lybisch bedeute und gründete darauf die Annahme, dass Aegypter und Lybier eines Stammes sind. —

Die Kenntniss fremder Sprachen beeinflusste die Rabbinen in den Deutungen biblischer Wörter und Ausdrücke. Die Identification das bibl. הֵן mit griech. ἕν war so geläufig, dass sie selbst in der späteren Mystik noch eine Reminiscenz zurückliess; man gab dort dem Worte אֵין־אֵין die Bedeutung „das Erste" „der Anfang", um es als Bezeichnung der ersten Sephira rechfertigen zu können und berief sich dabei auf das griech. ἕν. In היכל ה' von Jechiel Aschkenasi (der 1564 Rabbiner in Constantinopel gewesen, vgl. Samuel Jafeh תיקון סופרים 29 b, und dann auch in Saloniki gelebt hat, wo Samuel de Medina ihm ein resp. Jakob b. Chabib's vorlegte s. רשד"ם III, 127 und vgl. auch II, 160) p. 6, b heisst es nämlich über den Terminus אין für die erste Sephira: וכתב חכם א' כי בלשון הענקים קורין לראשית אין ולכן לא נאמר בה מאמר כי ט' פעמים ויאמר בפ' בראשית ואמרו בראשית נמי מאבר א'.

Der „Weise", in dessen Namen dies mitgetheilt wird, ist wie in diesem Buche gewöhnlich Mose de Leon, der als Autor dieser Ansicht von Mose Cordovero (Pardes 134 a) ausdrücklich genannt wird: אין כולם הסכימו עוד . . ור' משה היה [נות:] טעם אחר כי בלשון ידוע קורין לראשית אין. Es ist wol ursprünglich לשון יוני hier gestanden, indem Mose de Leon, der die Bedeutung des griech. ἕν aus dem Talmud kannte, hier für אין die Bedeutung „das Erste" der „Anfang" annehmen zu können glaubte. — Die Bemerkung R. Reuben's, dass im Griechischen μῶρος „Thor" bedeute und sich damit das biblische moreh (widerspenstig) erklären lasse (Pesikta ed. Buber 118 b und Parallelst.) ist nicht neu, da schon in Sifre (ed. Friedm. II. 218 b) מורה (Deut. 20, 12) ohne Weiteres mit שוטה wiedergegeben wird. Das Wort חורכין, das man das. als verstärkendes Attribut zu שוטה ansah und nicht recht erklären konnte, ist ein alter Fehler im Texte. Der ganze Absaz ist zu lesen: סורר שני

פעמים ומורה שוטה; סורר מין ומורה שמורה לעצמו דרך אחרת „Sorer widerspenstig zu wiederholten malen, umoreh, thöricht; Sorer. abtrünnig (Min), umoreh, der sich einen anderen (d. h. heidnischen) Weg weist". Offenbar war hier eine doppelte Glossirung verhanden und ist aus den ersten Theile der zweiten „סורר מין" das fehlerhafte חורמין entstanden.[8]) — In allem Ernste wird R. hasch. 4, a von Rabbah b. Lema im Namen Rab's dem Worte שֵׁגָל (Neh. 2, 6) die Bedeutung „Hündin", gegeben מאי שגל אמר רבה בר לימא משמיה דרב כלבתא. Ohne Zweifel hat hier das persische segh die etymologische Grundlage dargeboten, eine historische Basis dafür lag in dem Namen Kyno, den die Mutter des Cyrus gehabt haben soll (Herodot I, 22). Es ist bereits früher darauf hingewiesen worden, dass nach einer Reminiscenz dessen von Baladan gesagt wurde, sein Angesicht hätte sich in das eines Hundes verwandelt (vgl. meine Notiz in der Ztschr. Bet-ha Midr. S. 148). Nach Meg. 15 b wurde mit dem Worte כלב in Psalm 22, 21, welcher der Ester in den Mund gelegt wird, auf Ahasverus hingedeutet, In dem Namen Nebucadnezar ward der erste Theil נבו · נבח ככלב „bellend wie ein Hund" gesezt (vgl. Midr. Chasita zu h. L. 2, 14 Waj. rab. c. 33 Bam. rab. c. 15 Jalk. II, 1061 und j. Synh. 3, 5) — Dass ägyptisches „cheraw" Kind zur Erklärung von כרוב diente ist bekannt (vgl. fr. El. S. 40 Anm. 1). — Ein koptisches Wort hat auch in den Erklärungen zu אמון (Spr. 8, 30) Die Exegese beeinflusst. In Ber. rab. c. 1 heisst es von demselben: אמון פדגוג אמון מכוסה אמון מוצנע ואית דאמרי אמון רבתי „Amon, paedagogus, amon, bedeckt, a. verborgen; einige sagen a. gross" Für alle diese Ansichten werden Belege beigebracht und die Bedeutung „gross" für das fragliche Wort aus einem Targum zu Nah. 3, 8 nachgewiesen: התיטבי מנא אמון

---

8) Ein griechisches Wort scheint R. Reuben auch in der Stelle רני עקרה הרי נא (הרנה .al) עקרה (Pesikta ed. Buber 141 a) im Sinne gehabt zu haben, indem er εἰρηνη εἰρηνείω lautlich an רני (Jes. 54, a) anlehnte. Dasselbe scheint auch j. Synh. IV Ende der Fall zu sein, wo von הרנה (1 Kön. 22, 35) gesagt wird מהו הרנה הריני „Was ist Rinah? εἰρήνη, es habe bei dem Untergange der Feinde nicht Freude, sondern Friede geherscht.

ומתרגמינן האת טבא מאלכסנדריא רבתא[9]). Dass *αμοῦν* im Aegyptischen den Unsichtbaren und Verborgenen bedeute (*ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα*), bezeugt Plutarch (De Osir. c. 9) vgl. Bunsen, das alte Aegypten I S. 437, 438, 561. Ob auch die Bedeutung „gross" wegen des Anklangs an kopt. amoun gloria, celsitudo angenommen wurde? — Den griechischen Paraphrasmen, die in den Talmuden und Midraschim zerstreut sind, ist noch eines anzureihen, das bisher nicht recht erkannt und vielleicht nicht für ein solches gehalten wurde, weil es den Stifter der babylonischen Hochschulen Rab zum Autor oder vielmehr zum Tradenten hat: In b. Synh. 109 a wird über Num. 24, 24 bemerkt וצים מיד כתים אמר רב ליבן אספר, Für ליבן besteht noch eine LA. ליםן (vgl. Rapp. Er. Mil. S. 161) Jizchaki z. St. hat ליבו ואספר, En-Jacob ליבן אשפר. Rappaport acceptirt die Ansicht Mussafia's, wonach hier וצים durch zwei Homonyme ליבן (legio) und אספר (syr. אספירא *σπεῖρα* vgl. Payne Smithe thesaur. s. v.) übersezt wurde, Schönhak erblickt in אספר den arabischen Namen Alazfar für die Römer (Ham. sv. אספר). Es dürfte kaum anzunehmen sein, dass Rab hier den einfachen Wortsinn — und nur auf diesen kam es ihm hier an — verkannt habe. Wahrscheinlich ist ליבן = *λέμβος* oder liburna und אספר = Cyprius. Dass כתים „Cypern" bedeute, scheint die herkömmliche Ansicht der jüdischen Schriftgelehrten gewesen zu sein. Rab übersezte also diese Stelle durch „cyprische Schiffe"; dieselbe Erklärung hat auch der Karäer Jakob b. Reuben (Cyprus) יוצא ממקום קפרין (*χελάνδια*) וצים כילנדייא (s. Pinker Likute II S. 85). Die von David Alfasi gebrauchten Benennungen שלנדיאות ודראמין sind „*χελάνδια*" und „dromones" vgl. auch Sam. b. Meir z. St. —

Ihrer Natur nach fremdsprachlich sind die Bezeichnungen für Personen und Verhältnisse, die dem religiösen und

---

9) Das No-Amon (Nah. l. c.) mit Alexandrien identisch sei, erfuhr Hieronymus (quaest. in Nah. III v. 8) von seinem hebr. Lehrer, der es populosa Alexandria (also אמון von אומה) übersezte. Die Uebersezungen der LXX, die man aus einer Kenntniss aegyptischer Wörter herzuleiten suchte, haben hier keine Autorität, da die erste מְנָה = מנא nahm, wie dieses Wort

staatlichen Leben der nichtjüdischen Völker angehörten; ihnen schliessen sich die Benennungen für Producte und Waaren, für Thiere und Pflanzen an, die nach ihrem gangbaren Namen bekannt waren, und für Geschäfte und Gegenstände, die durch den fremden Ausdruck am Besten dargestellt wurden und somit eine gewisse Popularität erlangten.

Der erste Anlass, die Namen heidnischer Gottheiten zu erwähnen, lag darin, die in der Bibel sich findenden Bezeichnungen für solche zu erklären. Ueber 2. Kön. 17, 30, 31 ist eine solche Erläuterung in zwei Texten vorhanden, die zwar in einigen Punkten von einander abweichen, sonst aber, wie durch ihre Nebeneinanderstellung ersichtlich, aus einer Quelle geflossen sind.

j. Abod. sar. III, 2	b. Synh. 63 b
	אמר רב יהודה אמר רב:
ואנשי בבל עשו את סכות בנות תרנגולתא ופרחיה	ואנשי בבל עשו להם את סכות בנות ומאי ניהו תרנגולת
ואנשי בית שמש עשו את נרגל רגליה דיעקב ורגליה דיוסף	ואנשי כות עשו את נרגל ומאי ניהו תרנגול
ואנשי חמת עשו את אשימה אימרא. . .	ואנשי חמת עשו את אשימא ומאי ניהו ברחא קרחא
והעוים עשו את נבחן כלבא ואת תרתק חמרא	והעוים עשו את נבחן ואת תרתק ומאי ניהו כלב וחמור
והספרוים . . . לאדרמלך וענמלך טווסא ופסיוני	והספרוים . . . לאדרמלך וענמלך ומאי ניחו הפרד והסוס

Hier wurde das biblische סֻכּוֹת־סכות gesezt und darum mit „Hahn", übersezt und im p. T. in בנות noch eine Hindeutung auf das Küchlein gefunden. Es ist bekannt, dass der Hahn vielen Völkern ein geheiligtes Thier war. In Jebamot 84 a sagt Rabbi, die Schüler des R. Elasar b. Schamua hätten sich gegen ihn erhoben, wie die Hühner von Beth bukja א״ר כשהלכתי

auch I Sam. 1, 4 mit μερίδα wiedergegeben wird und die andere (χόρδην) es als einen Singular von מִנִּים (Ps. 150, 4) behandelte.

ללמוד תורה אצל ר׳ א׳עזר בן שמע חברו עלי חלמידיו כתרנגולות של בית בקא ח׳ של ב׳ ב׳ Es scheint dass בוקיא = bagha „Götzen“ bedeute und „Die Hühner des Gözentempels“. — Für נרגל nimmt der b. Talmud die Verwandtschaft mit תרנגל, der p. T., der übrigens vom biblischen Texte abweicht[10]), eine solche mit רגל an.

Was von dem „Fusse Jakob's und Josef's“, der = Nergal gesezt wird, zu halten ist, müssen wir vor der Hand dahin gestellt sein lassen. Da Osirismythen auf Josef übertragen wurden (vgl. darüber Braunius Selecta sacra 530 ff, dessen Ansicht auch Jellinek theilt, Weiss Einl. z. Mechilta Vorr. S. XXI.) so mag vielleicht der von der suchenden Isis gestiftete Phallus damit gemeint sein (vgl. Uhlemann Handb. d. aegypt. Alterthumsk. II S. 161). Die etymologische Nachweisung dafür, dass Aschima Lamm (ברחא, pers. bereh kopt. bareit griech. βάριχος lat. vervex). Nibchan (d. i. der Beller) Hund, Thartak Esel, Adramelech und Anamelech und Maulthier oder Pfau und Phasan bedeute, ist bis für das zweite noch unsicher. Man könnte nur noch annehmen, dass אשימא = maesha Schaf (vgl. Justi Handb. d. Zendsprache S. 221) gesezt, ענמלך in seinem ersten Theile au ענה (Gen. 36, 24), der zuerst Maulesel zur Existenz gebracht haben soll (vgl. d. Com. z. St.) anklingend, auch mit פרד identificirt wurde und dass סוס und סוס nur zufällig entstandene Varianten sind[11]).

In b. Ab. sar. 11 b werden 5 ständige Gözentempel erwähnt „der Belstempel in Babylon; der Nebotempel in Bursia (Borsippa), der Tempel der Tarata in Mapheg, der Zeripha

---

10) Die LA. בית שמש für כותה ist nicht zufällig und verdankt vielleicht einem alten Glosse zu ספרוים ihrer Ursprung. Dieses wurde mit Sipparam, das auch Heliopolis hiess, (ἐν πόλει ἡλίου Σιπ'ροις) Alexsander Polysistor bei Syncelus P. 30 vgl. Hitzig Eröffnungsrede zu d. Generalversamml. d. DMG. 1865 S. VIII) identificirt.

11) Da diese Ueberlieferung, gemäss welcher die Erklärung der angeführten Schriftstelle sich gestaltete theilweise verdunkelt ist, so scheint es fasst, dass פסיוני (phasianus) eine zweite Uebertragung von תרתק bildete. Im Persischen bedeutet Turtuk Phasan. Poll etymol. Forschungen I Einl. S. 80

in Askalon, des Nischra in Arabien. Als R. Deme kam, fügte man hinzu, „des Jerid in En-Beki, des Nadbeko (oder wie einige sagen) des Natbara in Akko. R. Deme aus Nehardaa trug das leztere mit der Umstellung vor „des Jerid in Akko „und dcs Nadbeko in En Beki“. חמשה בתי ע'ז קבועין הן אלו הן בית בל שבבבל בית נבו שבכורסי (l. שבבורסי Hal. ged. 120 b) תרעתא שבמפג (שבמבג H. g.) צריפא שבאשקלון נשרא שבערביא כי אתא רב דימי אמר הוסיפו עליהן יריד (ירוד H. g.) שבעין בכי נדבכה שבעכו ואית דאמרי נתברא שבעכו ר' דימי מנהרדעי מתני איפכא יריד שבעכו נדבכי שבעין בכי.

Die Tarate (Atargatis) kennen bekanntlich auch die Syrer unter diesem Namen. Ueber ihren Tempel in Mabug, von dem der Talmud spricht, findet man Nachweisungen bei Chwolsohn Ssabier und Ssabismus I S. 373. Von Askalon ist aus Diod. 2, 4 bekannt, dass es eine ständige Stätte des Derketocultus war.

Nach Herodot I, 205 war in Askalon das älteste Heiligthum der Aphrodite *Οὐρανίη*; צריפא lasst jedoch nur Serapis erkennen. Somit scheint es fast gewiss, dass der *Ἀσκλήπιος λεοντοῦχος*, der in Askalon verehrt wurde, mit Serapis identisch ist, was Stark nur vermuten konnte (vgl. dessen Gaza und d. philist. Küste S. 591 u. 592). Für נשרא hat ein geonäisches Responsum נשאר (Ha-Eschkol III S. 151), es ist aber bereits nachgewiesen, dass hier die altarabische Gottheit Nisr gemeint ist. Am schwierigsten sind die von R. Deme genannten Gottheiten nachzuweisen. יריד, wofür auch die LA. ירוד vorhanden ist, scheint die Hera oder Rhea, Athor zu sein, deren Cult in den philistäischen Küstenstädten verbreitet war, wie sie z. B. in Gaza ein Heiligthum, Hieraion oder Heraion hatte (Stark a. a. O. S. 588). Desgleichen dürfte נדבכה mit Malachbel, der auf Inschriften auch Madbachos, Machbelos

---

verweist auf Sanskr. tittira. tittiri, *τετράων* (Birkhuhn) und verwandte Wörter anderen Sprachen. Bekanntlich soll auch der Reisende Eldad die Taube תנחרא genannt haben.

hiess, (Stark S. 571) zu identificiren sein. Unter נתברא dürfte troz des Gleichklangs mit Nephtys oder Neptun (Poseidon), dem sogar in Acco (Ptolemais) ein Tempel geweihet war (Stark S. 300) vielleicht nur eine infamirende Bezeichnung für נרבכה „das Zerbrechliche“ zu erkennen sein[12]). Unter עין בכי ist wahrscheinlich Baalbek (Heliopolis) zu verstehen, wo Antoninus Pius dem Zeus einen Tempel erbaute, der zu den grössten der Welt gehörte und noch gegenwärtig in Trümmern zu sehen ist. Die Stadt Baalbek wird unter diesem Namen einmal in der Mischna erwähnt (vgl. Schwarz Palästina (S. 16)[13]) Die Bezeichnung durch Baal wurde aber

---

12) Bei Payne Smithe Thes. sv. אסתרא berichtet Bar-Bahlul, dass die Parsen die Astarte בידוך nennen, was vielleicht auch hier zu vergleichen ist.

13) Der Namensform nach würde es scheinen, dass Baal-bek auch Pesach. 118 a erwähnt ist, wo die Unmöglichkeit, dass das Hallel zur Zeit David's verfasst wurde, dargethan wird mit den Worten [וכי] פסלו של מיכה עומר בבכי וישראל אומרים את ההלל „Ist's möglich dass das Bild Micha's in Beki stehe und Israël einen Lobgesang spreche“? Allein es wäre die Beziehung dessen nicht klar. Eher ist anzunehmen, dass dieser Saz auf die Zeit des Ausgangs aus Aegypten hinweist und vielleicht mit Beziehung auf die Trauerfeste um Osiris gesagt wurde: „das Bild des Micha weilt in Trauer und Israël singt Lieder“. Es hat nämlich mit dem hier „Bild Micha's“ genannten Gözen ein eigenes Bewandtniss. In Mechilta ed. Friedman 16 a u. Sifre I 84 f (vgl. anch Bam. rab. C. 17) spricht R. Elieser die Meinung aus, dass die Israëliten auch heidnische Gözen beim Auszug aus Aegypten mit sich geführt haben, und zwar ein Micha-Bild: ר' אליעזר אומר ע"ז עברה עם ישראל בים שנ' ועברה בים צרה והכה בים גלים ואיזו זה זה צלמו (פסלו al. של מיכה). Dasselbe folgert aus der hier angeführten Stelle Zach. 10, 11 auch R. Jochanan Synh. 103 b ועבר . . . א"ר יוחנן זה פסלו של מיכה Man vergleiche die Erklärungen Jizchaki's daselbst. In j. Succa IV, 3 folgert R. Elieser dies aus Sam. 7, 23 תני בשם ר"א ע"ז עברה עם ישראל בים מ"ט מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוים ואלה"ו, worauf R. Akiba auf den sacralen Charakter des Wortes אלה"ו hinweist, das in 2 Chr. 17, 21 weggeblieben, im Targum, wie schon Kimchi bemerkt, unübersezt gelassen und von der LXX. die überhaupt hier Aenderungen hat wie אַחֵר für אֶחָד, הוֹלִיךְ für הָלַךְ, לִפְרוֹת für לִפְדּוֹת, לְגָרֵשְׁךָ für לְאַרְצֶךָ, in לְאֹהָלָיו umwandelt wurde. Die Anlehnung an Zacharia a. a. O. wurde durch die Umlautung von צָרָה in צוֹרָה und die Beziehung auf das Micha-

wahrscheinlich gemieden, weil man die heidnischen Götternamen nicht aussprechen mochte. Ueber diesen schon in einem biblischen Geseze wurzelnden Brauch spricht sich die Halacha in bestimmter Weise aus und es kommen hiebei wiederum heidnische Götternamen zum Vorscheine. In der Tosefta Abod. sar. c. VII lautet die betreffende Sazung כל מקומות שנקראו לשבח ע"ז מכנין אותן לגנאי את שקורין אותו פני מלך קורין אותו פני כלב עין כום קורין אותו עין קוץ גריא קורין אותו גליא; für גריא haben j. Sab. 9, 2 und Abod. sar. 3, 6 גדייה und die leztere Stelle noch פני אלוה für פני מלך. In b. Ab. sar. 46 a wird dies inhaltlich wiedergegeben היו קורין אותה בית גליא קורין אותו בית כריא פני מלך פני כלב עין כל עין קוץ und ähnlich in der jüngeren Gemara zu Temura 28 b לבית גליא קורין אותו ביה כריא פני המלך פני כלב עין כל עין קוץ. Bei פני המלך ist wol zunächst an den Moloch zu denken, aber doch immer als bemerkenswert zu erachten, dass gerade die schimpfliche Bezeichnung „Hundsgesicht“ ein Beiname des Hermes κυνοπρόςωπον gewesen ist und in Haran eine weibliche Gottheit unter den Namen מרי דכלבוהי verehrt wurde (vgl. Assemani bibl. or. I fol. 377). עין כום scheint eine landesübliche Bezeichnung für den Ζεὺς Κάσιος gewesen zu sein. Dasselbe soll auch der קציו der nabatäischen Inschriften sein (Nöldeke Ztschr. d. DMG. 19 S. 631). Für den Κοζὲ, die von Josefus (ant. 15, ·, 9) genannte Gottheit der Idumäer, scheint wol die Wortform nicht zu sprechen, da dies = קָצִה „Fürst Herscher“ gelten darf, allein es kann doch im Volksmunde daraus כום geworden sein. Das dafür zu sezende קוץ sollte wol „das Ekelhafte“ bedeuten. In Midr. Ps. 14 heisst es von Nabal, der Gözentempel errichtet haben soll,

---

bild aus גַלִּים herausgedeutet, welcher Ort Jes. 28, 30 neben לַיִשׁ, dem Standorte jenes Bildes (Richter 18, 27) genannt wird. vgl. auch 1 Sam. 25, 44. Das Wort גלים wurde wol = גִּלּוּלִים gesezt und dadurch vielleicht mit dem Anklang an das griechische ἄγαλμα, eine Bezeichnung für Gözen gewonnen. Diese wird auch in der Pesikta (ed. Buber 119 b) angewendet צהלי קולך בת גלים אמר ישעיה עד שאתם עסוקין בשירים וזמירות לע"ז צהלי קולך בדברי תורה. Ob die Alten mit dem Micha-Bild hier an den himjarischen Gözen Al-Makah, den man durch Inschriften entdeckte, (Ztschr. d. DMG 17, S, 791. 19, 162 ff. 20 274 ff) gedacht haben?

לע"ז . . . העמיד בתי קוצין ובתי קלקלין. Ob hier der Name *Ζεύς* so verunstaltet werden sollte? Die Varianten sezen nur die Auffassung des lezten Bestandtheiles der angeführten Halacha in Zweifel. Nach den LA. in Tos. und p. T. würde es ganz einfach lauten „die Gadaja (wol die Venus, da so ihr Name bei den Phöniciern lautete) nennt man „die Schmuzige“ [14]) גדיא würde so von גלא „Koth“ abzuleiten sein und eine ähnliche Bezeichnung wie das biblische גלול sein, allein in der babyl. Recension ist gerade גליא der eigentliche und כריא der umwandelte Name. Dieselbe LA. hat auch Aruch sv. בית גליא, nur dass dort nach der ersten Erklärung כריא in כליא emendirt werden muss. Mussafia findet ein Wortspiel zwischen Aglaia und *αχαρία*, ein Erklärer in Ar. sv. ein solches zwischen גדי „Böcklein“ und *χοῖρος* „Schwein“. In Meg. 6 a. wird Zach. 9. gedeutet דמיו . . . זה בית במיא שלהן . . . ושקוציו זה בית גליא שלהן. Wenn auch בית במיא „Höhentempel“ Altar, wie passend aus dem „sein Blut“ der Bibelstelle herausgedeutet wurde, nicht geändert scheint, so kann doch בית גליא schon der Schimpfname sein und demnach darf man wol annehmen, dass die Angabe des b. T. an den ersteren Stellen aus einem Missverständnisse der Quelle hervorgegangen ist.

Die Scheu, fremde Götternamen auszusprechen, gieng so weit, dass man selbst in Städtenamen, in denen sie einen Theil der Zusammensezung bilden, sie nicht aussprechen sollte. „Ulla übernachtete einst in Kalnebo; als er ankam, fragte ihn Raba: wo war der Herr über Nacht? und er erwiederte: in Kalnebo, da fragte er ihn: es heisst doch: den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen? (Exod. 23) und er erwiederte u. s. w. (Synh. 63 a vgl. Ar. sv. בת בקלנם).

---

14) גדא ist sonst öfter Bezeichnung für eine Schuzgottheit vgl. z. B. j. Ab. sar. I, 4 אנא דקליטיאנום מלכא שבנית אהן יריד דצור לגדייה דארקילום אחי. In der geistreichen Erklärung dieser Stelle, die Rappaport Er. Mil. (pag. 230) giebt, ist ihm Wolf bibl. hebr. II S. 683 zuvorgekommen. שבנית, das hier „weihen bestimmen“ bedeuten soll, scheint mit *σέβας*, *σεβαστὸς* zusammenzuhängen.

Die Erwähnung des Götternamens Nebo bei der Nennung dieses Ortes, der vielleicht mit Kafr Nebo (Jakut bei Wüstenfeld DMG. 18 S. 449) identisch ist, war also anstössig.

Im Ganzen nahm man es aber mit der Nennung fremder Gottheiten sonst nicht so strenge. In j. Ab. sar. III, 11 erscheinen drei Gözennamem in einem Absaze erwähnt: גמליאל זוגא הוי מסתמך ברשב״ל מטון בהו חבניתא א״ל מהו מיעבר קומוי א״ל עבור קומוי וסמי עיניה. ר׳ יצחק בר מתנא הוה מסתמך בר׳ יוחנן מטון צלמא דבולי א״ל מהו מיעבר קומוי א״ל עבור קומוי וסמיעיניה ר׳ יעקב בר אידי הוה מסתמך בר׳ יהושע בן לוי מטון לאדורי צלמא א״ל נחום איש קודש הקדשים עבר ואת ליה את עבר עבור קומוי וסמי עיניה.

„Gamaliel Zuga liess sich von R. Simon begleiten. Als sie bei der Tabnita ankamen, fragte dieser ihn; Sollen wir vor ihr vorübergehen? und er erwiederte: gehe vorüber und schliesse nur das Auge. R. Isak b. Matna liess sich von R. Jochanan begleiten, da kamen sie an ein Bild der Bole und dieser fragte: Sollen wir da vorübergehen? u. s. w. R. Jakob b. Ide war von Josua b. Levi begleitet, da kamen sie an ein Adore-Bild u. s. w. Krochmal (ירושלים הבנויה S. 100) hält Tabnita für Venus, Bole für die römische Kriegsgöttin Bellonia und Adore, indem er sich an die LA. ארורי hielt, für Aurora. Das erstere scheint richtig zu sein, da auch 2 Kön. 17, 30 בנות = Venus ist, dass aber der Cultus der Bellonia auch im Oriente gepflegt wurde, wäre noch zu erweisen. In בול dürfte eher Baltis, oder da hier überhaupt nicht notwendigerweise an eine weibliche Gottheit zu denken ist, Belus zu erkennen sein. Die zuleztgenannte Gottheit ארורי kömmt noch an mehreren Stellen vor und ist darum das Material darüber zu überschauen, ehe man sich in Vermutungen darüber ergeht. In j. Berach. II, 1 richtet R. Jakob b. Ide an R. Jochanan die Frage, ob man an dem Bilde der Adore vorübergehen dürfte. Dort findet sich für diesen Namen die LA. אהדורי; die Parallelstellen j. Schekalim II, 5 und M. kat. III 7 hahen ארורא und ארורי, Midr. Samuel c. 19 wird die betreffende Stelle durch אחון מיעבר קמי תמונת הורדום ausgedrückt und Jalk. II, 124 hat dafür מהו מיעבר קמי צלמא הורידים. Auch

im b. Talmund (Ab. sar. 51 a) war diese Gottheit erwähnt, in dem Passus השתא לבני נח חזיא לגבוה בכמה דידהו לע"א מיבעיא hat nämlich Aruch sv. אר 3 für das allgemeine לע"א die specifische Bezeichnung לארורה. Wahrscheinlich wurde hier, weil man לַאֲרוּרָה las und dies „der Verfluchten“ übersezte, das anstössige Wort aus Censurrücksichten weggelassen. Man gewinnt durch alle diese Angaben keine Klarheit darüber, was man sich unter אהדורי oder הדורים, ארורה, wie dieses Wort wol ursprünglich gelautet haben mag, zu denken hat. Die Lautähnlichkeit würde, wenn man eine besondere Gottheit darunter verstehen wollte, auf eine Identität mit Horus, der in reiferem Alter Arueris genannt wurde (vgl. Plutarch de Iside c. 12 *Τὸν Ἀρουήριν, ὃν καὶ πρεσβύτερον Ὧρον καλοῦσι*) oder mit Hera, deren Cult auch in Vorderasien verbreitet war, hinweisen, indessen ist, da in b. l. c. ארורה thatsächlich als Bezeichnung für Gözenbilder überhaupt erscheint, es auch nicht unmöglich, dass אהדורי von *ἱδρύω* abstammend, etwa dasselbe was *ἵδρυμα*, „Standbild“ Götterbild“ ist und eine Entscheidung darüber noch aus anderen Quellen zu ermitteln. —

Von griechisch-römischen Gottheiten sind sonst nur noch zwei erwähnt, nämlich Aphrodite und Mercur, die erstere in der bekannten Erzählung (Mischna Ab. sar. 3, 4), in der R. Gamaliel sich einem heidnischen Gelehrten Proclus oder Perikles (פרוקלוס) gegenüber darüber rechtfertigt, dass er in Acco in einem Badhause, vor welchem eine Statue der Aphrodite stand, ein Bad genommen habe, lezterer an mehreren Stellen. Man vgl. b. Abod. sar. 50—52, ib. 64 b, wo wie Synh. 40, b Pheor und Mercurius einander gegenüber gestellt werden, wofür die Hauptstelle ib. 60 b (Mischna 7, 5) הפוער עצמו לבעל פעור זו היא עבודתה הזורק אבן למרקולים זו היא עבודתה ist. Mehreres erfährt man noch aus den Erörterungen bis ib. 64 a und aus Tosefta Abod. sar. c. VII, woraus Chul. 133 a den Saz hat: „Wer einen unwürdigen Schüler unterrichtet, gleicht dem, der dem Mercurius (Hermes) einen Stein zuwirft“. Sebachim 106 a wiederholt nur das in anderen Stellen Erwänte. Noch gehört aus dem bab. Talmud hieher Berach. 56 b הרואה מרקולים אומר

ברוך שנותן ארך אפים לעוברי רצונו „Wer ein Mercurbild sieht, rufe aus: „Gelobt sei, der seine Langmut gewährt auch denen, die seinen Willen übertreten," wo die Quelle (Tosefta Berach. c. VI) ע״ז für מרקולים hat, Ueber das „Werfen der Steine zu den Mercurbildern (Hermen") geben im Anschlusse an Aruch sv. מרקולים bereits Bondi in Or Ester S' 129 ff. und Landau genügenden Aufschluss. — Der Vollständigkeit halber ist hier, damit von den im Talmud erwähnten Gottheiten keine übergegangen sei, noch die ebenfalls schon oft besprochene Stelle Aboda sar. 43 a anzuführen. Zu den in der Mischna Ab. sar. III, 5 erwähnten heidnischen Gerätschaften, welche wegen der auf ihnen ersichtlichen Bilder der Sonne, des Mondes oder des Drachen in's Salzmeer geworfen werden, d. h. von jedem Gebrauche und Genusse ausgeschlossen werden müssen, rechnet R. Jehuda das Bild der Menika und der Serapis ר' יהודה מוסיף אף דמות מניקה וסראפים; in Tos. Ab. sar. VI, woher die bab. Gemara geschöpft, fehlt מניקה wol nur durch die Ungenauigkeit älterer Copisten. Dass es ursprünglich ist und auch an der LA. nichts zu ändern ist, geht daraus hervor, dass schon eine alte und freilich unrichtige sprachliche Erklärung dafür bestand מניקה על שם חוה שמניקה כל העולם כלו סראפים על שם יוסף שסר ומפים את כל העולם כלו. „Menika (heisst diese Göttin) nach Ewa, die gleichsam die Säugemutter der ganzen Welt ist, Serapis nach Josef, der da beherrschte und befriedigte eine ganze Welt" Hier beruht nur die eine Angabe, dass Serapis nach Josef den Namen führe und also eine ägyptische Gottheit sei, anf Sachkenntniss und ist insoferne, als sie den Patriarchensohn mit derselben in einen mythischen Zusammenhang bringt, interessant. Sachs (Beitr. II S. 99) bringt Parallelen für Josef-Serapis aus dem griechischen Schritthume, es lassen sich aber dafür, dass auf Josef ägyptische Göttermythen übertragen wurden, auch aus dem Midraschin noch andere Beweise anführen. Nach einer alten Ueberlieferung soll sich unter den Aenderungen des Pentateuch's, die die 70 vornahmen, auch die befunden haben, dass man für שור (Gen. 49, 6) אבום sezte. (vgl. Mechilta ed. Friedmann p, 15 b und die Parallelst.)

Es ist bereits von Chajes erkannt worden, dass אבוס nichts anderes als Apis ist. Dass, was die rabbinischen Quellen (zuerst Tosefta Sota 4 und Mechilta ed. Friedmann p. 24) von dem Grabe Josefs erzählen, Elemente des Osiris-Mythus in sich trägt, weist Braunius (Selecta sacra 530 ff) trefflich nach. In der מניקה des Talmuds vermutet schon Sachs (a. a. O.) die Isis. Dieses ist gewiss nur der hebraisirte Name der ägyptischen Göttin Anuke (vgl. über dieselbe Uhlemann ägypt. Alterthumsk. II. S. 180). „Da sie nur eine Abart der Isis war, so führte sie wie diese bisweilen den Beinamen Muth, d. i. Mutter“ (Uhlemann das.). Es tritt übrigens der Name Isis selbst in der rabbinischen Hagada hie und da hervor. Joma 67b wird über den Bock, der am Versöhnungstage dem Asasel geschickt wurde, unter Anderem gesagt תנא דבי ר׳ ישמעאל עזאזל מכפר על מעשה עזא ועזאל „Die Schule R. Ismaels lehrte: Asasel, der da sühnt das Werk Usa's und Asaëls.“ Die Erklärung Raschi's, dass damit zwei böse Engel bezeichnet werden, welche zur Zeit Naama's vom Himmel herabgekommen, stützt sich wol auf ältere Quellen. In Pirke de R. Elieser C. 32 wird von den gefallenen Engeln (nephilim Gen. 6, 4) gesprochen המלאכים שנפלו ממקום קדושתן מן השמים, ohne dass sie namentlich erwähnt werden.[15]) Bei Pseudo-Jonatan zu Gen. l. c. heissen sie שמחזאי ועזאל הינון נפילין מן שמיא „Schemchasai und Usiel, die vom Himmel gefallen“ und ebenso in der midraschischen Asasel-Hagada, die in Jellinek's Bet-ha-Midrasch 4, S. 127—128 abgedruckt ist, allein in der soharistischen Literatur (vgl. Sohar ed Cremona 46 b, 47a, Rekanate Pentateuchcommentar z. St.) kehren die Namen עזא ועזאל wieder wie auch in Debarim rabba C. 11 ירדו שני מלאכים עזא ועזאל וחמדו בנות ארצות. Dieser Sagenstoff ist bekanntlich in dem Buche Henoch ausführlich behandelt, aber noch nicht nach

15) In כר הקמח (sv. אבל I ed. Warschau 5, a) wird ein fast gleichlautender Midrasch citirt, in welchem diese Namen vorkommen ואמרו במדרש יכאהד השרים תפולו זה עזא ועזאל שנפלו ממקום קדושתם מן השמים שעליהם אמר הכתוב הנפילים היו בארץ.

seinem mythologischen Ursprunge erkannt. Ob Persien oder Aegypten seine Heimath ist, und in letzterem Falle עזא und עזאל Isis und Osiris darstellen, ist noch genauerer Untersuchung zu unterziehen.[16]) Von עזא, das hier anstatt des ursprünglichen שמחזאי, welcher Name Nid. 61 a den Grossvater Sichon's und Og's darstellt, getreten ist, ist es fast gewiss, dass damit die Isis bezeichnet wird. Im Midrasch Wajoscha (ed. Jellinek in Bet-ha-Midr. I p. 39 ed. Aschkenasi in Dibre Chachamim p. 4 ed. Jerusalem [Lemberg) p. 9 a] spricht ein עזא שר של מצרים „Uzza Archon (Genius) von Egypten" vor Gott, wobei, wenn nicht an Osiris, so sicherlich an Isis zu denken ist. Dasselbe citirt Jalkut I, 241 aus dem Midrasch Achir[17]). Die Namen Asa und Asael erscheinen auch in dem grösseren Callah-Tractate (Coronel commentaria quinque 8 a) אתה מוצא עזה ועזאל שלא נכשלו אלא בעיניהם. Schorr (Hechaluz 8, S. 15) hält עזא für den persischen Dämon Azi und meint, dass der „Riesensohn" des Talmuds (Bechoroth 44) mit ihm identisch ist[18]), es unterliegt aber keinem Zweifel, dass dies

16) In ס' התפוח (ed. Luneville 3, a ed. Pressburg S. 6) wird von Therach gesagt, dass er ein Bild „Asai" oder „Jawani" angebetet habe כשעבר הצלם הנקרא עזאי (al. יואני) בקרן והוא צלם הירח. Das ist vermutlich die Isis (oder nach der ed. Venedig) die Venus. Steinschneider (pseudep. Lit. S.) emendirt diese Namen in חראני, währenddem wol eher בקרן aus בחרן entstanden ist.

17) Ueber den Namen dieses Midrasch, den Zunz (gottesd. Vortr. S. 282 Anm. e) nicht richtig zu erklären vermochte, findet sich in dem handschriftlichen Gebetbuchs-Commentar des R. Elasar v. Worms (Ms. d. Wiener Hofbibliothek fol. 93 a) folgende auf eigener Einsicht in denselben beruhende Erklärung: ובא לציון דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה על כן אומרים ובא לציון בכל יום כמו במדרש אבכיר בסוף כל דרשה דברי נחמות וסופו אמן בימינו כן יהי רצון וכן בילמדנו בסוף כל דרש דברי נחמות על כן בסוף כל תפלה אנו מתחננים ובא לציון גואל.

18) Mit בן הנפילים vergleicht Schorr passend die Bezeichnung morbus Herculeus für Epilepsie, allein, dass Jizichaki mit נויטון geant bezeichnen wollte, ist unwahrscheinlich, denn auch für den Dämon Bartholomaion (Meila 176) hat er שד שקורין גיטין (vgl. auch Ar. sv. בן תמליון), so dass ein Fehler schwer anzunehmen ist. Möglich, dass das Wort mit nuit zusammenhängt, wenn nicht Jizchaki dasselbe Wort im Sinne hatte, das in Tosaf. zu Meila l. c. angeführt wird. Ueber Bartholomaion wird nämlich dort bemerkt: אותו

der semitische Name der Venus ist. Derselbe erscheint im Syrischen (vgl. Norberg les cid cod. Nasaraei II sv. Venus), bezeichnet im Koran diese Göttin und ist selbst aus phönicischen Inschriften nachweisbar (vgl. Levy phönicische Studien II, S. 35). Man vergleiche über den Venuscultus der Araber noch. Chwolsohn Shabi und Stabismus I S. 473, II 247 ff und S. 551 und Wüstenfeld Geschichte der Stadt Mekka S. 15. Nach allem, was über die Aza oder Uzza bekannt ist, war sie die Mondgöttin, der die Kuh heilig war und darum mit der Astarte der Syrer identisch. Der Name, den man gewöhnlich von עִזָּא aestus, ardor, vis ableitet, scheint nichts anderes als Isis zu sein. —

Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte man auch von dem ägyptischen Sonnengott Ra eine gewisse Kunde. In Jalkut (I. 392 aus Ber. rab. und II, 115) wird zu Exod. 32, 12 bemerkt לפי שראה פרעה באסטגנינות ואמר להם לישראל ראו כי רעה נגד פניכם אמר להם אני רואה באסטיגנות של׳ כוכב אחד עולה לקראתכם שמו רעה והוא סימן דם והריגה.

„Pharao hatte es durch das Befragen der Sterne erfahren und Israel zugerufen: „Sehet, dass Raah vor Euch ist.“ Ich sehe, sagte er zu ihnen, in meiner Betrachtung des Himmels, dass ein Stern euch entgegenkömmt, dessen Name Raah (d. i. Ra) und dessen Bedeutung Blut und Mord ist u. s. w.

חוא שקורין למטוך בלעז וכמו תינוק קטן הוא ורגיל בין הנשים להתלוצץ בהן „das ist derselbe, den man im Französischen „למטוך“ nennt, der einem kleinen Kinde ähnlich ist und unter den Weibern Spass zu machen pflegt,“ dieses Wort zu den Judaismen, ohne es zu erklären (Zunz (g. V, S. 440) rechnet. Wahrscheinlich ist למטוך aus לויטין verschrieben und dieses = lutin Kobold, eigensinniges Kind (vgl. über Hausgeister dieser Art Nork etymologisch-symbolisch-mythol. Wörterbuch II. S. 148.) In der Disputation R. Jechiels v. Paris (ed. Thorn 1873 S. 15) erzält dieser, dass die lutins in Frankreich oft anzutreffen sind. „Körper und Seele haben, wie Menschen sich vermehren und sterben.“ ויש הרבה שישלהן גוף ונשמה ופרין ורבין כאדם ומחין כאיתן שקורין לוטין הרבה מצוי בינינו ואותן שקורין פיאש. Das lezte Wort, dem der Herausgeber ein Fragezeichen nachsezt, scheint der Plural von fou „Narr“ zu sein.

Krochmal (Sedeh Zofim S. 100) geht etwas zu weit, wenn er auch in dem biblischen רעה .das. und v. 12 wie auch in רע (C. v. 22) und פרעה (v. 25) eine Anspielung auf Ra erblickt.

Eine merkwürdige, noch wenig gekannte Angabe über ägyptische Götterbilder enthält die Mechilta zu Exod. 14, 2 (ed. Friedmann 25 b) über פי החירות. Sie fasst חירות als Säulengebilde auf, die sie folgendermassen beschreibt: מה היו חירות הללו? לא היו משופות אלא נדודיות ולא היו חרוטה אלא מוקפות ולא היו עגולות אלא מרובעות ולא היו מעשה אדם אלא מעשה שמים ועינים פתוחות היו להם כמין זכר וכמין נקבה היו דברי ר' אליעזר.

„Wie waren diese Chirot beschaffen? sie waren nicht überhängend, sondern hochragend, nicht gerade nebeneinander, sondern in Kreisform aufgestellt, nicht rund, sondern viereckig, sie waren kein Werk von Menschen Hand, sondern Himmelswerk, sie hatten die Augen geöffnet und sahen halb männlich halb weiblich aus.“ Stücke daraus hat Aruch sv. טרטח und Jalkut I, 230, im Pseudo-Jonatan wird in ähnlicher Weise über Pi-ha-Chirot gesagt: פימי חירתא מרביעתא דאתבריו בגוונא בני נשא דכר ונוקבא ועיינין פתיחן להון הוא אתרא דטנים vgl. Lewy Wörterbuch I, 255, der חירות durch Felsen übersezt; eine solche Bedeutung verzeichnet Ferrarius p. 161 für das syrische חורא. Shönhak (Milluim S. 26, a) findet gemäss Bamidb. rab. C. 20 hier eine Anspielung auf die Charitinnen. Allem Anscheine nach ist aber hier von Horusbildern die Rede. Harpocrates (d. i. Har-p-chrsti Horus das Kind) ist unbestimmten weiblichen Geschlechtes, weil er unreif geboren ward, erscheint bald männlich, bald weiblich, bald androgynisch (vgl. Uhlemann a. a. O. II. S. 177 Nork etymologisch-symbol. Wörterbuch II. S. 146). Die Beschreibung der „Chirot“ passt auf die Obelisken „vierseitige fein polirte Säulen von oft kolossaler Grösse aus einem einzigen Granitblocke, welche nach dem Gipfel hin schmäler werden und in eine kleine Pyramide verlaufen“ (Uhlemann a. a. O. II. S. 115 vgl. IV. S. 55). „Sie wurden vorzüglich am Eingange oder in dem Vorhofe eines Tempels errichtet und eine wie grosse

Anzahl derselben Aegypten ehemals besass, geht schon allein daraus hervor, dass sie sich noch heute in allen Theilen des Landes theils stehend, theils umgestürzt und zerbrochen und vom Staube bedeckt vorfanden" (das. S. 56). Es ist somit wahrscheinlich, dass R. Elieser von ihnen eher Kunde hatte als von anderen ägyptischen Göttersäulen. Namentlich mochten die Obelisken von Heliopolis, wo einst der Oniastempel einen Mittelpunkt der ägyptischen Judenheit gebildet hatte, von jüdischer Seite gleichsam als die Repräsentanten des ägyptischen Gözendienstes aufgefasst worden sein, wie denn auch Apion Mosen aus Heliopolis stammen lässt und von ihm erzählt, dass er statt der Obelisken andere Säulen errichtete. (Jos. c. Apionem II. 2.). Die Beschreibung der Mechilta weist wol mit den Worten מעשה שמים auf den monolithen Charakter hin und ist sonst nur לא היו חרוטות אלא מוקפות etwas unklar. Auf dem Obelisk des Hermapion ist der Sonnengott Horus mehrfach abgebildet und ihm derselbe gewidmet (siehe die Beschreibung mit Uebersezung bei Uhlemann IV. S. 61 ff.) Die Kunde vom Horus oder Harpokrates beeinflusste auch die Auffassung der Cherubim. R. Abahu erklärte, dass „cherub" Kind bedeute (Succa 56, s. oben S. 131). In Joma 54a wird den Cherubim ein androgynischer Charakter beigelegt. „R. Ketina sagte: Wenn die Israeliten die Festwallfahrt nach Jerusalem machten, da rollte man den Vorhang weg und zeigte ihnen die Cherubim, die in eineinänder verschlungen waren und sagte zu ihnen: „Sehet her, Gott liebt euch, wie der Mann das Weib liebt." Rabbah b. Schela erklärt die Worte כמער איש בלויות (1 Kön. 7, 36) durch כאיש המעירה בלייה שלו „ein Mann, der mit seiner Genossin verbunden ist." Vgl. über die Cherubim noch Joma 21a, bab. bat. 99a, wo der Proselyt Onkelos von ihnen sagt, כרובים מעשה צעצועים ומצודדים פניהם כתלמיד הנפטר מרבו und Jechielides (Ar. sv. צעצע) Josef ibn Migasch (Novellen ed. Amsterdam 27b,)[21]) Samuel b. Meir (z. St.)

21) Was in Schitta z. St. und in Jom Tob Ischbili's Comm. zu Joma (ed. Berlin 54b) zur Ausgleichung mit Joma 21a aus Ibn Migasch Comm.

dahin einstimmen, dass sie ihm ebenfalls als Kinder gegolten haben; mehreres darüher bietet mein „alte Ansichten und Nachrichten über die Cherubim in B. Ch. 8 Forschungen S. 181. Wenn wir den Umstand betonen, dass Horus dem Aelteren das Ross als das passendste der in die Schlacht ziehenden Thiere galt (vgl. Pauly Reallexikon III, S. 1512), so gewinnt die Betrachtung des Papos, welche Akiba zu grell fand, dass nämlich Pharao, mochte er auf einem männlichen oder weiblichen Rosse gegen Israel ausziehen, stets Gott in ähnlicher Gestalt sich gegenüber sah, einen Zusammenhang mit dem älteren Mythus. Die Hauptstelle dafür ist Mechilta 33a. דרש פפיס לסוסתי ברכבי פרעה רכב פרעה על סוס זכר כביכול נגלה הקב'ה על סוס זכר . . . . רכב פרעה על סוס נקבה כבוכול נגלה הקב'ה על סוס נקבה. . . . א'ל ר' עקיבא דייך פפוס וכ'. Zu den bei Weiss und Friedmann angeführten Parallelstellen ist noch Pirke die R. Elieser c. 42 hinzuzufügen . . . . הקב"ה נראה במים כאיש כוכב סוסיא והסוס שהיה רוכב פרעה ראה סיסיא רץ יצהל ורכב לים אחריהם ראו המצרים לפרעה וכו'.

Eine Anspielung anf deu ägyptischen Hermes *Κυνοπροσωπος* — Anubis — bietet die bereits erwähnte Sage von Josef-Osiris in einem Zuge, den die palästinische Hagada (Pesikta ed. Buber 86a Schemot rab. C. 20) erhalten hat. Als nämlich der Sarg Josef's aus dem Nil hervorstieg, waren daselbst zwei Hunde aus Erz, die Mosen anbellten und er sprach hierauf: „Leute! kommt und sieht! wirkliche Hunde bellen nicht, falsche aus Erz gebildete Hunde bellen u. s. w. (הוון תמן תרין כלבא דחרשין שרין נבחין במשה אמר משה עמא איתון חמון כלבן דקושטא לא נבחין וכלבא דשקרא ודחרשין נבחין). In Schemot rab. wird nur gesagt, die Aegypter hätten durch Zauberkünste bei dem Grabmale Josef's[22]) goldene Hunde geschaffen, die jeden durch ihr

zu bab. bat. vorgebracht wird, findet sich in den gedruckten Novellen nicht.

22) Als Grabmal wird hier ein palatium bezeichnet; in Sota 13a קברנים, das Sachs in Labyrinth emendirt hat, obwol das Spätgriechische auch ein *Κιβοίριον* in der Bedeutung Grabmal aufweist (s. Du-Cange gloss. med. gr. 654); in Mechilta (ed. Friedm. 24, b) קפוסולין ושל מצרים, welches noch immer unklar bleibt und vielleicht aus *Κυνόπολις* entstanden ist.

Gebell verscheuchten בחוך הפלטורין היה קבור כרוך שהמלכים קבורים ועשו מצרים כלבים של זהב בכשפים שאם יבא אדם לשם וכ'. Der hundeköpfige Anubis ist der Todtenwächter der Aegypter „Anubis v. Kopt. nub „Gold“ . . . . heisst der Goldfinder, weil er das Grab des Osiris auffand . . . . auch war seine Bildsäule golden. . . . Er heisst auch von seinem Hundskopfe Κυνοκέφαλος und ist der ägyptische Hermes . . . . Die ihm geheiligte Stadt hiess darum nach dem ihm geheiligten Thiere Κυνόπολις. Er hatte wie Hermes, welcher sowol ψυχόπομπος als νεκρόπομπος ist u. s. w. (Nork. Wörterbuch II. S. 93, 94.) Durch diese Beschreibung erhält der Zug von dem bei dem Grabe Josef's bellenden goldenen Hundsgebilde seine richtige Illustration [23]).

Auf ägyptischen Ursprung ist wol mit Lewy (Wörterbuch I, 270) das targumische חנסנסיא zurückzuführen. Die griechischen Wörter χωνευτά, ξόανα, die man darin erkennen wollte, geben den specifischen Begriff „Sonnenbilder“ nicht wieder und passen auch lautlich nicht auf dieses Wort. Jechielides betrachtete es als ein reduplicirtes חנס, da er es unter dieser Form verzeichnet. Khunsu, Chons, Chon (hieroglyphisch KNSO) hiess der ägyptische Heracles, der Sohn des Sonnengottes Ammon-Ra (vgl. Bunsen Aegypten's Stellung in der Weltgeschichte I, S. 461 Uhlemann a. a. O. II, S. 172), der Name Chananasaja für Sonnenbilder ist also darum wol aus Aegypten gekommen.

---

23) Wie die älteren Hagadisten, so sehen sich auch die jüngern Ausleger Ascheri, הדר זקנים 28b, vgl. Tos. ib. 29a) Jakob b. Ascher (Commentar ed. Zolkiew 45b) und Menachem Rekanate (Commentar ed. Venedig Anf. Bo.) veranlasst, die Angabe, dass, während in einer Nacht die Erstgeborenen Aegyptens starben, gegen die Israeliten kein Hund seine Zunge ausstreckte (Exod. 11, 7), darauf zu beziehen, dass die Hunde die Leichen anbellen und daher bei Seuchen u. dgl. viel zu sehen sind. Die talmud. Stelle, auf die sich beide berufen, ist Bab. kam. 60b כלבים בוכין מלאך המות בא לעיר. „Wenn die Hunde heulen, kömmt der Todesengel in die Stadt.“ Diese Anschauung, welche Schem-Tob ibn chaprut aus dem höher entwickelten Geruchssinne des Hundes herleitet (Pardes Rimmonim ed. Zitomyr 3a) hängt wol mit persischen Vorstellungen zusammen. Was Rekanate im Namen der Schüler des frommen R. Jehuda mittheilt, hat auch Ziuni z. St.

Für Gözen finden sich sonst die Ausdrücke יראה aram. דחלא und דחלהא vgl. Lewy sv. דח' und für יראה Mechilta ed. Friedmann 13b בעל צפון נשתייר מכל היראות ib. קשה יראתן וכו' j. Berach. 9, 1, נוטל יראתו בידיו j. Peah I. b וכשמת אביו עשה אותו יראה שלו, wozu auch פחד Gen. 31, 42, 53 gehört, טעותא (vgl. Lewy sv. טעו und Luzzatto Philoxenus S. 2) gewöhnlich im Targum vgl. j. Berach l. c. איווץ הבא וטעוותהון בבבל אינון הבא וטעוותהון ברומי, vielleicht zuerst ein malitiöses Wortspiel zu *θεός*[24]), דמאין, simulacra (Lewy s. v.) und צלמא. Die Bezeichnung בית תרפות für Gözentempel (M, Ab. sar, 2, 3) sollte wol den Ausdrnck *θεραπεία* für Gottesdienst carrikiren (vgl. zu den Stellen bei Lewy sv. noch Tasaf. Ab. sar. 32b). Für Genius, Schuzgottheit, findet sich häufig die bekannts Bezeichnung גדא, eine ähnliche Bedeutung hat גפא, das an zwei Stellen des b. Talmuds sich findet. In Pesach. 87b ruft in einer Controverse zwischen R. Hoschaja und einem Heiden dieser schliesslich aus: גפא דרומאי בהא נחתינן בהא סלוקינן „Gapa der Römer“, damit gehen wir auf und ab (d. i. sind wir immer beschäftigt),“ in Menach. 44a wird dieselbe Betheuerungsformel einer in „den Meeresgegenden“ lebenden Buhlerin in den Mund gelegt[25]). Seit Mussafia wird גפא = Jov-is gesezt, als Schwurformel wurde es auch von Nissim b. Jakob, (מעשיות No. 3) aufgefasst, Sachs hält es für eine Anrede *ἡ ἀγάπη ὑμῶν*. „Euere Liebden“ (Beiträge I, S. 108). Wenn die erstere Erklärung richtig wäre, wäre דרומאי

---

24) Dasselbe scheint auch טויסין (Schemot r. c. 15) zu sein, wo dargestellt wird, wie die Heiden einst ihre Gözenbilder wegwarfen und sich in Höhlen verbargen, und danach zu Jes. 2, 12 bemerkt wird כי יום לה' צבאות על כל גאה ורם אלו הטויסין שלהם והאלילים כליל יחלוף ומה הן עושין הולכין ומטמינים עצמן שנ' ובאו וכו'. „Einen Tag hat der Herr über alles Stolze und Hohe“, das sind ihre Gözenbilder. „Die Gözenbilder werden ganz verschwinden“ (v. 18), was machen sie hernach? sie verbergen sich wie es heisst „und sie kommen“ u. s. w. (v. 12). Man hat sonst *θύας*, Bachantin darin erblickt (Schönhak Ha-Masbir s. v. טוים).

25) In den Ausgaben steht hier של פרס, die richtige LA. hat Ar. sv. גפא, die erstere Stelle wird in den Predigten R. Nissims (ed. Prag 1811 3, b) mit einigen unerheblichen Varianten, unter welchen auch גפא של ארם für ג' דר', angeführt.

überflüssig, die zweite passt noch weniger. Möglich, dass נפא hier seine gewöhnliche Bedeutung „Flügel" hat und dies die symbolische Bezeichnung für Schuzgott ist. In j. Ab. sar. III, 3 heisst die römische Schuzgöttin טימי דרומי. „R. Chija b. Abba hatte Gefässe, auf welchen die τιμή von Rom abgebildet war." So übersezt diese Stelle Sachs a. a. O. S. II, S. 49. Es ist eher anzunehmen, dass es ein Bild der Themis, oder vielmehr der römischen Justitia war, davon hier die Rede ist. In dem Falle, dass נפא של ר׳ und טימי ש״ר identisch wären, wäre es also ein Schwur bei der Göttin der Gerechtigkeit gewesen, von dem in obiger Stelle die Rede ist; immerhin ist aber, wenn man darauf achtet, dass ein Genius gewöhnlich geflügelt dargestellt wurde, in נפא hier ein gut aramäisches Wort zu erkennen. — Dass heidnische Gottheiten in der Anschauung der Babylonier zu Engeln und Genien wurden, ist von Schorr (Hechaluz 7, 16—22, 8, 3—16) zuerst mit vielem Scharfsinne nachgewiesen worden, gleichzeitig hat auch Kohut in seiner Abhandlung über die jüdische Angelologie manche schäzbare Aufklärungen geliefert und, einige Unrichtigkeiten abgerechnet[26]), doch vielfache Beziehungen zwischen dem Volksglauben der babylonischen Juden und dem persischen Mythus entdeckt. Der p. Talmud enthält bis auf die biblischen Michael und Gabriel keine Namen von Engeln und Dämonen, auch der babylonische Talmud ist arm an solchen, erst die jüngere Mystik hat sich dieses Stoffes bemächtigt und zahlreiche Engelnamen theils geschaffen, theils aus alten Sagenstoffen hervorgeholt. Man findet im babylon. Talmud manches Material in Sab. 67, Gittin 69 und Pesach 110 ff. gesammelt. In lezterer Stelle hat Perles Frankel-Grätz Monatsschr. S. 258) auch die allgemeine Bezeichnung für Genius „Ized" richtig herausgefunden (vgl. auch Ab. sar. 41, b.) und in

---

24) Eine solche lässt sich Hr. K. auch in Ztschr. d. DMG. Bd. 25, S. 76 Anm. 3, zu Schulden kommen, indem er das aramäische דבר״ה „seines Schöpfers" (Ber. Rab. c. 15) in hebräisches oder vielmehr unhebräisches דבוראו emendiren will.

„Nakid dem Ized der Speisen“ die Anahita erkannt, vgl. auch dessen Bemerkungen das. 1870 S. 461 ff. Es würde zu weit führen, das bereits Bekannte hier zu wiederholen, doch dürfte wol aus dem Folgenden Manches zu dessen Ergänzung dienen.

Suriel (Berach 58a), nach Schorr (7, 16) mit Serosch identisch, wird bei Origines c. Celsum · VI, 30 als Σουριήλ zu den ἄρχοντες δαιμόνων gezählt und ist wahrscheinlich von dem im griechischen Henochbuche (bei Syncellus 11, b. Hofmann, d. Buch Henoch II, S. 895) genannten Σαριήλ nicht verschieden. Aus den Werken des Hieronymus habe ich eine Stelle Suriel, quem etiam Uriel vocant, excerpirt, ohne dieselbe genau bezeichnen zu können. — Ueber den Genius der Vergesslichkeit, Putah oder Purah sind mehrere Hypothesen aufgestellt worden. Derselbe findet sich bekanntlich in der Beschwörungsformel, die am Ausgange des Sabbats gesprochen wurde אשבעת עלך פותה שר של שכהה שתסיר לב טפש ממני ותפיל יהיה על טוריא ועל רמתא בשם ארמס ארימס ארמימיסס אנסים יאל ופתח אל (Siddur Amrams 31, a auch angeführt bei Isak ibn Gâjat הלכות I, S. 15). Die Lurjanische Kabalistenschule hat mit Herbeiziehung von Jes. 63, 3 פורה . . . . וארמסם בהמתי לכרי דרכתי Putha in Pura verwandelt und der Berufung auf die Dämonen ארמס וכו' die nach Analogie von שבריר Pes. 111a gebildete Form ארמימס רמימס ימס מס gegeben (vgl. Natan Ghazati חמדת ימים I, 32b[27]) vgl. noch Tur. O. Ch. 292 und Tikkune Schab. ed. Prag 156. Die LA. פותה wurde sowol von Isak Lurja als auch von R. Jakob Emden der LA. פורה vorgezogen. Brück (pharisäische Volkssitten S. 122) hält die leztere fest und erblickt in פורה Puru. den kühnsten Krieger im Heere der Dev's nach der indischen Mythologie, Schorr (8, 12) die erstere, die ihm Buiti oder Buidhi darstellt. Wenn man bedenkt, dass שר של שכחה hier den Dämon, der die Vergessenheit bringt und nur wenn er beschworen wird,

27) Aehnliche Formeln hat diese Schule auch sonst vgl. das. I. 22, b. א. אל אלה אלהי אלהים; sie hatte dafür den terminus technicus רבוע (Potenzirung). Das.

sie nehmen kann, bezeichnet, wie das aus einer andern Notiz hervorgeht[28]), so ist es sehr wahrscheinlich, dass damit Bhuta gemeint ist. „Bhuta von der Wurzel bhu „sein“ bezeichnet im Sanskrit böse Geister der Kirchhöfe, Daeva buiti im Vendidad einen die Menschen täuschenden Dämon, wie butbar im Persichen einen Dämon, but (butak) einen Gözen, butha ein Kind im Sanskrit“ (Bastian sprachvergleichende Studien S. 176). Der Dämon der Friedhöfe konnte zugleich als die personificirte Vergesslichkeit angesehen werden, da z. B. das Trinken aus einem Wassergraben, der durch einen Friedhof läuft, das Betrachten einer Leiche, oder das Lesen von Grabschriften die Lernfähigkeit schwächt (Horajot 13b). ארמ׳מ׳ם kann *Ἀρειμάτης* (der aber gewöhnlich ארמילום heisst (vgl. meine Bemerkungen in Kobak's Jeschurun d. Th. 7, S. 11), Hermes oder *Ὀραμάμμη* sein, einer der Erzdämonen, die das Buch Henoch namhaft macht (bei Sync. l. c.), hierher gehört vielleicht auch אירמירמי (Steinschneider a. a. O. S. 65). Wenn Sab. 67a die LA. אמר לאי (bei Ar. s. v. בזת, אמדלאי) richtig ist, so könnte dieser wol mit dem *Ἀμαριήλ* bei Syncellus identisch sein, ebenso wie von אניגרון, darin Schorr anaghra raocao „das unendliche Licht“ (vgl. darüber Spiegel erânische

28) In Or Sarua Th. I. Alphabeta No. 49, wird die Baraita Ismael's Temura 14, b. (Git. 60, b.) in der Form דבי ר״י תנא . . . אלה אתה כותב ואי אתה כותב מדרש הלכות ואגדות angeführt und hiezu folgender geonäischer Zusaz mitgetheilt אמרין רבנן על גרס״הו סמיכין וכיון דאיבא שר של שכחה כתבין ומחתין דאי משתכח מילתא מינ״ה מע״נין בספרא. Wie hier „der Dämon der Vergesslichkeit“ die Lernenden zwingt, sich Aufzeichnnngen zu machen, um nötigen Falls einsehen zu kennen, so spricht Scherira, (ed. Wallerstein S. 4,) von einen „Genius der Lehre“ der sich entzieht und so die Abnahme der Kenntnisse bewirkt התאיל וחזי דקא מסתלק לבא וקא מסתתמין מעינות חכמה ומסתלק שר תורה; derselbe wird auch in Callah ed. Coronel p. 15, a. und in den grossen Hechalot c. 30, erwähnt (vgl, Jellinek Einl. zu Bet-ha-Midrasch III S. 22 und 25,). Dass man selbst in der älteren geonäischen Periode noch mündlich das Talmudstudium betrieb, geht aus der wichtigen aber noch nicht ganz verständlichen Angabe in (ס׳ העת׳ים) bei Coronel זכר נתן p. 152 u. 154) hervor נטרונאי נשיא בר חנינאי והוא שכתב לבני ספרד את התלמוד מפיו שלא מן הכתב.

Alterthumsk. II, S. 16 ff.) erkannt hat, wol *Ἀνάγημας* das nicht verschieden ist. In der Incantationsformel, die bei Entzündungen anzuwenden ist, werden 5 Engel genannt, die aus dem Lande Sodom geschickt sind, um den Schmerz zu heilen, sie lautet:

בז בזייה מם מסייה
כם כסייה שרלאי ואמרלאי
אילין מלאכי דאשתלחו מארעא דסדום
לאסאה שחינא כאיבין
בזך בזיך מם מסיך כמון כמיך
עיניך ביך עיניך ביך אתריך ביך
זרעיך כקלוט וכפרדה דלא פרה ולא רביא
כך לא תפרה ולא תרבה בגופיה דפלוני בר פלניה.

Die Namen sind wie überhaupt die Sprache in solchen Formeln verzerrt. Baz-Bazzah scheint mit dem zendischen **baeschaza** Heilmittel zusammenzuhängen und ממסיה dann nur die aram. Uebersezung dessen zu sein. Da hier wol kein böser Dämon wie etwa Kakuzhi (Spiegel a. a. O. 136) genannt wurde, so scheint כם כסיה Gkôsch, der die Devs vertrieb (vgl. Richardson orient. Bibliothek II, S. 278) zu bedeuten, für שרלאי bietet sich **Haoçrava**, der Fravaschi, der zum Widerstande gegen böse Wesen gut anzurufen ist[29]), dar und אמרלאי mag mit **amereta**, dem Amschaspand der Unsterblichkeit zusammenhängen[30]). Ein zweiter Spruch gegen Schmerz (כיבה nach der LA. im Aruch) lautet:

חרב שלופה וקלע נטושה
לא שמיה יוכב חולין מכאובין.

Hier scheint לא שמיה die Sonnenstäubchen zu bezeichnen. Joma 20, b wird nämlich von dem Sonnenrade gesagt, dass es in dem Firmamente säge, wie ein Zimmermann, der Holz

29) אשרויליאי erscheint in den gr. Hechalot c. 12 u. 14, als Gottesname, vielleicht = Kshatravairya **Schahriwer** (Spiegel S. 36.).

30) Die Wortspielerei בזך בזיך וכ׳ hat ihr Analogon in Pesach. 110 a. קרח קרחי״כי וכ׳.

zersägt und dass die so abfallenden Lichtstäubchen mit Anspielung auf Dan. 4, 32 לא heissen גלגל חמה שמנסר ברקיע כחרש הנוסר בארזים והאי חירגא דיומא לא שמיה. In Ned. 8, b. schreibt Abaje diesem Sonnenabfall Heilkraft zu אמר אביי ש"מ חירגא דיומא מסי. Es dürfte also die angeführte Formel zu übersezen sein:

> Ein gezücktes Schwert und eine geworfene Schleuder, La ist ihr Name, wird unterdrücken die schmerzhafte Krankheit.

In einer dritten Formel das. wird ein Dämon verflucht, dass er sei כשמנו מרינו ואיסטמאה, Aruch sv. אסטמטיחיה hat die LA. בשם מורינו מוריפו ואסטמטחיה, aus der wol das richtig ist, dass der Fluch im Namen der genannten Gottheiten ausgesprochen wird. מורינו klingt = Merig, Merrikh, Mars (Spiegel a. a. O. S. 180) מוריפו kann aus mairya, „verderblich, tödtlich" (Justi 221) und אסטומטיחיה aus ashemaogha, Daeva des Streites (das. 42) entstanden sein. In dem Namen des Dämon בר שריקא פנדא, welcher ebenfalls Sab. 67a, in einer Beschwörungsformel vorkömmt, erinnert שריקא an Zairica, der mit Tauru den Dingen einen üblen Geschmack beibringt und Menschen und Thieren ihren Genuss verleidet (Spiegel S. 130). Ob 67b mit אשבי ובשבי die Dämonen Uçij (oder Uçikhsca Spiegel S. 141) und bushyacta, weiblicher Dämon des Schlafes (also der Nacht, wie Jizchaki בשבי erklärt), gemeint sind, ist, zumal über die ersteren wenig bekannt ist, nicht zu entscheiden; möglich ist bei אשבי an Haoshyanha, der das Erzeugen des Feuers erfunden (Justi, S. 314), zu denken. Mit dem ephesischen Spruche aski kataski lix (Perles a. a. O. 1870 S. 462) scheint es wol eben so wenig zu thun zu haben wie die Formel אסא כלבא אכסא תרנגלא (Git. 69a) wo Ar. sv. אשא dieses für אסא hat und damit wol das altbaktrische aiwizu, ζvizu „Hund" (Justi S. 338) zu vergleichen wäre; eher wäre אכסא, das zu תרנגולא gehört in אסכא zu transponiren, das mit שכוי zusammenhängt.

Eine Augenkrankheit heisst Sab. 109a. „die Königstochter" und wird in Ar. sv. als ein Dämon, identisch mit dem zuvorgenannten בת חורין, erklärt. Schönhak (Milluim 14a) er-

blickt darin πτερύγιον „ein Fehler des Auges, wenn sich aus dem inneren Augenwinkel ein Fell über das Auge zieht" und meint man hätte, dies hebr. בת ריגין lesend, den zweiten Worttheil für **regia** gehalten. In Tosefta bab. kam. c. 9 wird unter den Beschädigungen, die der Herr dem Sklaven zufügt, auch angeführt הכהו על מוחו וירדו מים וחפו את עיניו ויצאו בנות מלך וסימא[ו] את עיניו יצא בן חורין.

„Wenn er ihn auf das Gehirn schlägt, dass Wasser herabläuft und das Auge bedeckt, oder die **Königstöchter** austreten und das Auge schliessen, ist der Sklave frei." Da diese Krankheit als eine Folge eines Gehirnübels aufgefasst wird, dürfte man nach der saboräischen Erklärung zu M. Berachot 5, 1 וליתני מחול כובד הגוף כיון דאמר מר ראש מלך על כל האיברים כולן בכלל (in Hal. gedol. 5, 1 vgl. Ab. d. R. Nat. c. 31 מלך באדם ראשו), die den Kopf „den König aller Glieder" nennt, annehmen, dass מלך auch hier symbolische Bezeichnung sei [31]). Es ist übrigens bemerkenswert, dass im Zendischen von der Wurzel çku schauen (np. kor) sowol kavan, kavya, kavi **König** als auch kavan, kavi **blind** sich ableitet und hier in der Entwicklung der Bedeutungen ein ähnliches Verhältniss obwaltet, wie bei dem rabbinischen סגי נהורא „lichtreich" „blind". Wenn בן חורין wirklich nach der traditionellen Erklärung einen Augendämon bezeichnet und nicht חורין, da es sich auf die Thätigkeit der Hand bezieht, mit χείρ zusammenhängt, so liegt wol darin auch das pers. kôr wie in חוורור (vgl. über dasselbe Friedmann a. a. O. S. 51) und in dem syr. חוורווריא Staar. —

Die Namen des Windes Paskanit, die Synh. 44b erwähnt werden ג׳ שמות ישלו פסקון אטמון סנרון, scheinen griechisch zu sein, das erstere = φύσα, das leztere = σκίρων, ein in Hellas gebräuchlicher Name für den Nordwestwind θρασκίας (vgl. Periplus ponti Euxini c. 6 in geogr. graeci min. I p. 372). אטמון scheint der **Atma** der indischen Mythologie zu sein, „Brama

---

31) Auch die Augen wurden als Anführer der 248 Glieder bezeichnet (vgl. Friedmann, der Blinde in dem biblischen u. rabbinischen Schriftthume Wien 1873. S. 7).

der Weltgeist, der die Sonne, den Wind, die Luft u. s. w. die Seele aller Seelen, das allgemeine Bewusstsein, der Quell alles Lebens ist" (vgl. Nork a. a. O. I, S. 150). Das Wort stammt von dem Sanskritstamme an „hauchen, blasen (Burnouf p. 19), der auch in *ἄν-εμος*, an-imos liegt. Von den Ruach Paskanit wird in Tauchuma Wesot-habracha No. 6 erzählt, dass er das Recht habe, vor Gott zu sprechen, wie ein Senator vor dem Könige; vgl. sonst noch Zunz die Ritus S. 489. — An Gottes- und Engelnamen, von denen die talmudisch-midraschische Literatur nichts weiss, wimmelt es in jüngeren hagadishen Tractaten und Dichtungen, die unter dem Einflusse der babylonischen Mystik stehen. Hier hat allerdings die phantasirende Reflexion oder eine in's Masslose getriebene Buchstaben- und Zahlenspielerei monströse Wortgebilde geschaffen, aber es verdanken doch manche unter diesen Namen fremdem Göttermythus und ausserjüdischen Sprachkreisen ihren Ursprung. Dass הדרניאל (Pes. rab. c. 20 Zunz a. a. O. S. 476) aus Atar Feuer entstanden ist, bemerkt bereits Schorr (7 S. 16); ähnlich ist ארירירון (vgl. Perles in Grätz Mtsschr. 1872 S. 260) und *Ἀταρκούφ* (Henoch-Buch a. a. O. אטרגיאש gr. Hechalot c. 22 אטרגיאל ib.). טוטרוסיה (gr. Hechalot c. 11, 12, 14 30) scheint Tistrya, Taschter zu sein[32]) (vgl. Spiegel a. a. O. 70 ff), צורטג (gr. H. c. 12, 14, 17, צורטק c. 30 ובשם צורטק שם קודש וכתר וורא) ist vielleicht zrvan, zourvan, *Ζαρουαμ* (Justi S. 128), die als Gottheit angebetete Zeit (Spiegel S. 4, ff); Zarathustra (Perles a. a. O.) wurde schwerlich zum Gottesnamen gestempelt. Von den Namen, die in dem Hechalot genannt sind, mögen hier noch erwähnt werden. מרתמעע (S. 92) Manthrô-çpento[33]) „das heilige Wort (Sp. S. 112)

32) Mit âtar hängt vielleicht auch in Alphabeta de R. Akiba (Jellinek Bet-ha-Midr. III, S. 64) das wol durch Buchstabenversezung entstandene טרישכה zusammen, das Feuer bedeuten soll שתאכלם אשך שנקרא טרשכה âtarecithra (Justi S. 49).

33) Çpenta „heilig" liegt vielleicht auch in זהפניריא' (S. 96, 99); זהפחתא מצרע שנ"ה S. 99 ist viell. Cpenta Armaiti (Spiegel S. 37).

שיבאל S. 94 vielleicht der indische Schiva, גטיאל, גטהיאל S. 104 גיותאל, darin gaetha „Welt," „Erde" (Justi S. 96) oder gâtu „Ort", ;„Haus" (S. 104) zu liegen scheint, wie palatium in פלטריאל das., מרגיויאל (S. 10, 104, 107) Merikh, Merkur, דומיאל (S. 97), nicht mit dom Todtenengel דומה zu verwechseln, „ein gerechter, bescheidener Genius!" Dahmân (Richardson II, S. 237)[34]) ארסטאן (98) Arstât (Spiegel S. 108) ein die Welt fördernder Lichtgeist), צמגש Zemyad (das. S. 111), ערגוה Raschnu (das. S. 90) אבירזהיאי (99) Bârzô, Gehilfe bei Austheilung des Wassers auf der Erde (Richardsson II, S. 237). נגרניאל (99), das wol נגרסנאל zu lesen ist, wie der Höllenfürst in Alpha-Beta d. R. Akiba (a. a. O. S. 63) heisst, Nairyoçagha, Nerioscheng, Feuergottheit der Perser (Spiegel S. 45) מיאל (S. 104) Miçvana Himmel.

Einige bestimmte, wenn auch nicht leichtverständliche Angaben finden sich in den Talmuden über römische, persische und medische (babylonische) Feste. Die Mischna (Ab. sar. I, 3) bezeichnet als öffentliche Feste der griechisch-römischen Welt ויום הלודה ויום המיתה קלנדא וקרטסים ויום גנוסיא של מלכים (p. T. סטורנליא b. Ab. s. 6a וסטורניא) וסטורנורא.

„Die Kalenden, die Saturnalien, die κράτησις, die γενέσια der Könige, deren Geburts- und deren Sterbetag"; als Privatfeste יום תגלחת זקנו ובלוריתו, יום שעלה בו מן הים ויום שיצא בו מבית האסורין „die Tage, an denen Jemand Bart und Haare abscheeren lässt, oder von einer Seereise zurückkehrt, oder aus dem Gefängnisse frei ausgeht". Von den ersten beiden weiss Rab (j. Ab. s. I, 2), dass die Kalenden 8 Tage vor, die Saturnalien 8 Tage nach der Herbstsonnenwende gefeiert werden, Chanin b. Raba giebt (b. ib. 6a, 8a) bei beiden das Gegentheil an. Dem ersteren war auch die Etymologie von Calendae (das er = καλὸς dies sagt) unbekannt, die leztere Angabe

34) טעום, ברמנצה ופוכי גשש das. scheinen temao (Finsterniss) Vohumano (Bahman, wonach ברמנה zu lesen wäre), twascha (huzv. טפאש der unendliche Raum, vielleicht auch סעפריאל S. 94 = sipihr (vgl. Spiegel a. a. O. S. 13) und Gkôsch zu enthalten.

ist offenbar die richtige, nur dürfte darin das erste 'ח ursprünglich 'ה gelautet haben, indem die Saturnalien nie vor dem 17. Dezember begannen, und somit bis zum 1. Januar, an welchem man sich gegenseitig Geschenke und Glückwünsche darbrachte[35]), dauerten. Als Beginn der Sonnenwende bezeichnet R. Jochanan den Tag Prokto (פרוקטו ראשה של תקופה j. Ab. sar. l. c.). Man hat dieses Wort verschiedentlich erklärt. Mussafia und seine Nachtreter erblicken darin tropicus „Wendekreis“, nach Pineles ist es gleich *προχθές* „Vorgestern“ und entspricht diese Bezeichnung den damaligen kalendarischen Verhältnissen. Grätz erklärt es als *πρωκτός* (podex), indem alle fünf Jahre ein Bakchosfest *πρωκτόπεντετηρὶς* gefeiert wurde (Mtsschr. 1871, S. 230) und Kohut (in Kobak's Jeschurun 8 d. Th. S. 55) hält es für gleichbedeutend mit fragâtha, welches bei den Parsen der Kunstausdruck für das vom Priester zu verrichtende Absingen der heiligen Lieder war, indem nämlich die lezten 10 Tage des Jahres, an denen dies häufig stattfand, den Namen Gâthâs führten. Vom März, in den die Gâthâ's fielen, ist hier kaum die Rede, es liesse sich sonst das römische Fest parricidium, das am 15. März gefeiert wurde, viel passender vergleichen. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind aber unter פרוקטו die Brumalien zu verstehen und dieses Wort = *προ οκτώ*, indem dieses Fest am 24. November, d. i. am 8. Tage vor den Decemberkalenden gefeiert wurde. *Ἡ δὲ τῶν βρομῶν ἑορτὴ ἐστὶ τῇ πρὸ ὀκτὼ καλάνδων Δεκεμβρίων* (Geoponica bei Du-Cange gloss. gr. Anh. p. 44). Dieses Fest sollte den kürzesten Tag markiren (vgl. darüber Du Cange l. c. und p. 228, ferner gl. med. lat. I, p. 1317) und konnte daher von R. Jochanan als Beginn der Sonnenwende betrachtet werden. Die Brumalien werden

35) Ueber die Bedeutung der Calendae Januariae nach der talmudischen Relation vgl. mein „die rabbinische Romulussage“ in Kobak's Jeschurun Jahrgang 7, D. Th. S. 13. Ausführliches geben über dieses noch in der christlichen Zeit nach heidnischer Art gefeierte Fest Du Cange gloss. gr. 547—548 und gloss. med. lat. III, 1662 ff. —

neben den Januarien und Saturnalien bei Tertullian (De idolotatria c. 14) genannt: Saturnalia et Januariae et Brumae et Matronales frequentantes.

Ueber קרטסים, das nach der talmud. Erklärung יום שתפסה בו רומי מלכות der Tag, „an dem Rom das Reich erhielt“ [36]), also = *κράτησις* ist, lässt sich nichts Bestimmtes angeben. Lewy (Wörterb. I, S. 23) hält es für Artemisia, allein die Schreibweise der Tosefta und die constant bleibende Form קרטסים [37]) lässt hier an eine solche Umstaltung des Wortes nicht denken. Wenn man von der talmud. traditionellen Erklärung abweichen könnte, so würde das Fest charistia, das im Februar gefeiert wurde und den Abschluss der Feralien bildete, dem buchstäblichen Laute wol besser entsprechen, allein es lässt sich eben an dieser nicht leicht rütteln. Grätz (a. a. O.) erblickt darin imperium, den Tag, an dem der Cäsar als Imperator anerkannt wurde, das scheint aber eher das folgende יום גנוסיא של מלכים zu bedeuten; *γενέσια* bedeutet im neuen Testamente wie auch in manchen midraschischen Stellen den Tag, an dem die Könige die Regierung antraten (vgl. Geiger jüd. Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 7, S. 175). Dagegen können mit *κράτησις* nur entweder die Palilia, das Gründungsfest der Stadt Rom, oder die Augustales, die Augustus nach seiner Thronbesteigung einführte, gemeint sein und hat die Angabe, dass es zweierlei *κρατήσεις*, eine aus der Zeit der Griechen

36) In Tosefta Ab. sar. c. I סטרנ'א יום שאחז בו את המלכות קראטוסים וכו', fehlt die Erklärung der Saturnalien, da יום וכו' nur zu קראטוסים gehören kann.

37) Deb. rab. c. 7 מעשה בגוי אחד ששאל את רבי יוחנן בן זכאי א"ל אנו יש לנו קלנדא סטרגליא וקרטסים אתם יש לכם פסח עצרת וסוכות איזה יום שאנו ואתם שמחים א"ל ריב"ז זה יום ירידת גשמים וכו'. „Ein Heide fragte R. Jochanan b. Sakkai: „Wir haben Kalenden, Saturnalien und Kratesis, ihr Ueberschreitungs-, Wochen- und Hüttenfest, an welchem Tage freuen wir uns zugleich? Da erwiederte er ihm, an einem Tage, an dem Regen fällt u. s. w. Nach Ber. rab. c. 13 (Jalk. II, 790) wurde dieses Gespräch zwischen einem Heiden und Josua b. Korchah geführt, aber es fehlen die Namen der Feste. Vgl. noch Est. rab. zu Est. 1, 7. ואת דתי המלך אינם עושים שאינם משמרים לא קלנדם ולא סטרגליא.

und eine aus der Zeit Kleopatra's, gebe, vielleicht beide vermischt.[38]) Dass unter יום חלידה und יום המיתה, der Geburts- und Sterbetag des Kaisers zu verstehen ist, steht, obwol die j. Gemara dies nicht annimmt, ausser allem Zweifel. — Der „Tag des Bartabscheerens," von dem in der Mischna die Rede ist, bezieht sich auf die römische Sitte, den Tag, an dem das erste Barthaar abgenommen wurde, festlich zu begehen und dieses einem Gotte zu weihen. (Vgl. Adam röm. Alterthümer II, S. 156, 157, Marquardt röm. Privatalterthümer II, S. 200). „Zu gleicher Zeit wurden jungen Leuten auch die Haare auf dem Kopf abgeschnitten und gleichfalls einem Gotte, gewöhnlich dem Apollo, geweiht, bis sie dieselben unabgeschnitten oder hinten in einen Knoten geschürzt trugen, daher man sie Capillati namte." „Bei den Griechen und Römern pflegten Männer und Frauen nicht nur in der Jugend, sondern auch nachher ihr Haar zu Ehren einer Gottheit wachsen zu lassen." (Adam das.). Die babyl. Gemara will in der Mischna neben dem Tage der depositio barbae sowol das gleichzeitige Abnehmen des Haupthaares als auch das damit zusammenhängende Wachsenlassen desselben erwähnt sehen. (b. Ab. sar. 11, b.). Die Capillati der Römer scheinen die מגדלי בלורית („die das Haar wachsen lassen") zu sein, die in den rabbin. Schriften erwähnt werden. In Tos. Sab. c. VII wird unter den „emoritischen Sitten" in erster Reihe angeführt: המספר קומי והעושה בלורית „Das Scheeren des Haupthaares und das Wachsenlassen

38) Vgl. die rabbinische Romulussage a. a. O. Dass die Palilien damit gemeint seien, geht daraus hervor, dass sich an die Erklärung von קרטסים die Sage über die Gründung der Stadt Rom anschliesst. Eine schlagende Parallele zu der Angabe, dass ein Engel ein Rohr in das Meer gesteckt und aus demselben ein grosser Wald hervorgewachsen sei, auf dessen Stelle das nachherige Rom stand, bildet der Bericht Varro's (de lingua lat. IV, 8) nach welchem die Stadt (Palatium) ihren Namen davon erhielten, weil Romulus ein Instrument, Lychne genannt, vom Aventinus aus herabgeworfen habe, welches zum Baume wurde und viele Stangen hervorbrachte, (instrumentum a Romulo de monte Aventino in Palatium iactum fuerit, quae terra fixa crevit in arborem et innumeras alias hastas produxit).

eines Haarzopfes," in b. Bab. kam 83a Sota 49b wird daraus blos angeführt המספר קומי הרי זה מדרכי האמורי. In Sifra (ed. Weiss 86a) bezeichnet Jehuda b. Betera als heidnische Sitten, die man nicht nachahmen dürte שלא (39 תנקור שלא תגדל ציצית ושלא תספר קומי שפה. In Deb. r. c. II. findet sich diese halachische Vorschrift mit einer Erläuterung כך שנו חכמים אלו דברים אסורים משום דרכי האמורי המספר קומי והעושה בלורית מהו המספר קומי זה המספר פאת ראשו ועושה תפיסת קורזין מהו חייב סופג את הארבעים אבל העושה בלורית אינו מגדלה אלא לשמה של ע"ז. „So haben die Weisen gelehrt: Folgende Handlungen sind als heidnische Sitte verboten: Das Haupthaar (*κόμη*) scheeren und einen Haarzopf wachsen lassen; das Haupthaar scheeren heisst, das Haar an der Schläfe so abschneiden, dass dort (an der *κόρση*) eine Stelle kahl bleibt, und ist darauf die bibl. Geisselstrafe gesezt, wer jedoch einen Haarzopf sich macht, der lässt ihn nur aus gözendienerischen Absichten wachsen u. s. w. Jizchaki zu Sota l. c. Bab. kam. l. c. erklärt המספר קומי so, dass עושה בלורית mit inbegriffen ist, „der das Haar von vorne scheert und nach hinten das Haar wachsen lässt," in ähnlichem Sinne spricht sich Jechielides (sv. קמי) und ein Gaon in Schitta B. k. z. St. aus. Eine von Raschi Bab. k. l. c. im Namen der Gaonen mitgetheilte Erklärung wurde in den Ausgaben von der Censur gestrichen; sie lautet (nach קונטרס למלאות חסרונות הש"ס 16, a) לא דרך רומיים לגלח של מעלה מן האוזן בתשובות הגאונים „es war bei den Römern Sitte, das Haar über dem Ohre abzuscheeren", nach Meiri (in Schitta l. c.) wurde das Haar, das das eine Ohr mit dem anderen verbindet, geschnitten. Ueber die Beschaffenheit des bei den Heiden üblichen Haarzopfes berichtet die b. Gemara Nas. 39, a, dass, wenn er geflochten ist, das darunter befindliche Haar schwach wird בלורית דכותיים (bei den Comment. של גוים) מלחתח רפיא הגדלין דבתר לה (vgl. über den Sinn dieser Stelle Tosaf. s. v. und Samuel de Avila כתר תורה 101b.). Nach Synh. 21a und den Parallelst., wo erzählt wird, dass die Söhne David's einen solchen Haarzopf

---

39) So nach der LA. Abr. b. Dawid's.

trugen, in goldenen Wagen fuhren u. dgl. muss diese Frisur als ein Zeichen des Adels gegolten haben, wie auch den Mitgliedern des Patriarchenhauses, weil sie Beziehungen zum römischen Hofe hatten, das „Scheeren des Haupthaares“ ausnahmsweise gestattet war (vgl. Grätz, Gesch. 4, 2. Ausgabe, S. 487). Wenn ein Israelite einem Heiden das Haar schnitt, so sollte er, so er bei dem Zopfe hält, seine Arbeit einstellen (vgl. Tosefta Ab. sar. III, b. ib. 15, b, j. ib. II, 2). Dass auch das Lockengeflechte weiblicher Personen בלורית hiess, geht aus Synh. 82a hervor (vgl. Buxtorf lex. 314, Lewy Wörterb. I, S. 100). An den Haarlocken erkannte man den Heiden (vgl. Pes. rab. c. 15, Pesikta ed. Buber, p. 52a sammt den Parallelst. und ib. 190a, 194b.). Für die Erklärung des auch im Syrischen gebräuchlichen Wortes בלורית liest man bei Mussafia פירוש בלרית בלשון רומיי קווצות שער. „Calarit bedeutet im Lateinischen Haarlocken.“ Es scheint, dass er an **galerus**, Haaraufputz, Haartour, Perücke, gedacht hat; eine Erklärung, die sich nach Prüfung aller Stellen als richtig erweist, da sowol echtes als falsches Haar, das zur Kaiserzeit besonders in Mode kam (Adam a. a. O. S. 158), durch dieses Wort bezeichnet wird und unter בלורית beides zu verstehen ist. —

Ueber die **ludi saeculares** hat der Talmud (Ab. sar. 11b) einen Bericht, der bei Rappoport (E. Mill. 30 ff.) ausführlich erklärt wird. Eine andere Hinweisung auf ein Volksfest, ib. 18b kann wegen der darin genannten sigillaria (vgl. Sachs Beitr. I, S. 123) nur auf die **Saturnalien** bezogen werden. Eine Vergleichung der Parallelstellen (Tos. Ab. sar. II, j. Ab. sar. I, 7, vgl. noch Jalk. II, 613 u. Ar. sv. סגלרין, מקיין, מליין ללין בקין) lässt eine Erklärung in לודין סגלרין ludi saeculares, wie sie da vorgeschlagen wurde (Frankel-Grätz Mtsschr. 1870 S. 499), nicht zu (vgl. über diese Wörter Sachs a. a. O. II, S. 121). מוקיין dürfte = *μῶκος* Spott, Hohn oder nach der LA. im p. T. = mappa sein (Grätz Mtsschr. das.) לוליין = *λαλία*, wie Mussafia annimmt, oder nach der LA. מלליין = *μιμάλλονες*, Bachantinnen, sein und das erste סגרלין vielleicht mit *σκαίρω* oder scurra zusammenhängen, doch ist diese Notiz, die nur

kuriose Volksscherze und Gauklerstücke nennt, dem Sinne nach klar. Besondere Beachtung verdienen aber die Namen der babylonischen und medischen (persischen) Feste im Talmud, über die erst neulich Kohut eine ausführliche Abhandlung veröffentlicht hat (in Kobak's Jeschurun VIII. d. Th. S. 49ff.). Wir stellen die beiden talmudischen Berichte neben einander.

b. Ab. sar. 11b. (vgl. Ar.	j. Ab. sar. I, 2.
sv. מטרדי u. טוריסקי.)	ר׳ כא בשם רב ג׳ זמנים בבבל וג׳ זמנים
דפרסאי מאי	במדי[40])
מוטרדי (al. מסרדי) וטורייסקי	ג׳ במדיי
מוהרנקי (al. מהרקני) ומוהרין (al. 1.)	מסרדי ותירייסקי
(ומירון 2. מוהדין)	ומהירקני
דבבלאי מאי	ג׳ זמנים בבבל
מוהרנקי ואקניתיה	מהורי וכנוני
בתגוני ועשר באדר	ובנוחתה

In p. T. findet sich noch die Schlussbemerkung: ר׳ הונא בשם ר׳ נחמן בר יעקב נרוס בב׳ באדר בפרס בעשרים באדר במדי (בבבל?) „Huna im Namen Nachman b. Jakob's: Nauruz ist in Persien am 2., in Medien (Babylon?) am 20. Adar.“ Der Hauptunterschied zwischen der babyl. und der palästin. Recension liegt darin, dass diese nur je drei, jene aber je vier Feste aufzählt, wofür aber die p. Gemara noch über das Naurôz (Neujahr) eine besondere Bemerkung hat, R. Huna vermisste in der Reihe der hier angeführten Feste das Naurôz und theilte den palästinschen Jüngern mit, dass das persische Neujahr auf den zweiten und auf den zwanzigsten Adar falle, was mit einer bei den damaligen Schwankungen des Kalenders leicht möglichen Verschiebung von dem 1. und dem 19. Ferwârdin (März) zu verstehen ist, die beide das neue Jahr der Perser einleiteten (vgl. Richardssohn orient. Bibliothek II, S. 180—183.)

---

40) Die babylonische Feste sind im p. T. der medischen vorangenannt und ist hier nur der Uebersichtlichkeit halber die umgekehrte Ordnung angenommen.

מסרדי oder מוטרדי (wie offenbar auch in der p. Gemara zu lesen ist), soll nach Kohut (a. a. O. S. 57) in der Bedeutung „die Herabgestossenen" die Magophonie bezeichnen. Diese Erklärung ist sehr gezwungen, es ist wol = Hzv. metokzarme pars. medyozarm zend. maidhyozaremaiya (Justi S. 219), eines der 6 Feste zum Andenken an die Weltschöpfung, welches am 11.—15. April gefeiert wurde. — טריסקי wird von K. in רוסתקי rustici emendirt und soll ein „Fest der Landleute" bedeuten, obwol in der trad. LA. sämmtliche Texte übereinstimmen. Es scheint jedoch diese Bezeichnung mit dem Namen des Monats Tir (Juni) zusammenzuhängen, in dem das zweite der 6 Schöpfungsfeste (Gahanbar's), nämlich maidioshema gefeiert wurde (Justi a. a. O. Spiegel eran. Alterthumsk. II, S. 12). Ihm entspricht das am 13. Juni von den Persern gefeierte Abrizegkan. — מהרקני (wie wol auch in der p. Gemara zu lesen ist), nimmt auch Kohut nach dem Vorgange Oppenheim's, (vgl. auch Reland de Persicis Thalmudis sv.) = Mihrgkan, Mithrafest. In den Monat Mihr (September) fiel auch der Gahanbar Ayatrema (vgl. Spiegel a. a. O.). Endlich ist auch das noch in der p. Recension erwähnte vierte Fest מוהרין (מירין) = maidhyairia persisch medyarem, das vom 16.—20. Bahman (Januar) gefeiert wurde.

In der Reihe der babyl. Feste erscheint wiederum zunächst das Mithrafest (מהרקני Mihrgkan). אקנייתא (p. T. כנוותה) ist nicht leicht zu erklären. Es als ein hebr. Wort in der Bedeutung Kauf aufzufassen, oder ואקנייתא zn lesen, um darunter das Sakeenfest verstehen zu können (Kohut a. a. O.), hat seine Schwierigkeit; eine Emendation wie die leztere erscheint der Autorität der Texte gegenüber unthunlich. Da das Sakeenfest der Anaitis zu Ehren eingesezt war (vgl. Rapp Ztschr. d. DMG. 20, S. 92), so wäre eher mit Perles (a. a. O. 1872, S. 259) אקנייתא = אנקייתא, zu sezen, dem dann im p. T. nicht כנוני, sondern בנוותה = אנבוותה correspendiren würde. Freilich hat der leztere es übersehen, dass der Anaitis ein besonderes Fest geweiht war, und hat Kohut das Ver-

dienst, auf die Sakeen aufmerksam gemacht zu haben[41]). Was nun das Fest מחנני (oder vielleicht בה:תי, da die p. G. כנתי (l. בנתי) hat) anlangt, das Kohut von dem hebr. בחן „prüfen“, „erproben“ ableitet, so bieten sich dafür zwei Vermutungen dar. Man könnte an das im Monate Abân gefeierte Fest denken, da in diesem Monate (Oktober) meist das Jahr endete und, wenn die 5 Schalttage eingesezt wurden, eine elftägige Feier stattfand (vgl. Richardsson II, S. 187), es ist aber wahrscheinlicher, dass das im Bahman (Januar) gefeierte Korn- und Fleischfest damit gemeint ist (vgl. über dasselbe Richardsson a. a. O. 191, Vullers lex. I, 288). Unklar bleibt es, was die b. Gemara mit dem zuleztgenannten עשר באדר meint. Da sämmtliche Feste mit ihrem einheimischen Namen genannt werden, so sieht man nicht ein, warum hier mit einem hebr. Tagesnamen darauf hingewiesen wird. Oppenheim hat (Frankel's Mtsschr. 1854, S. 349) diese Angabe mit dem Berichte Huna's über das Naurôz combinirt, muss aber dann עשרים באדר lesen (die Schwankung zwischen dem 19. u. 20. Ferwardin ist, wie bereits bemerkt aus den damaligen Kalenderverhältnissen erklärlich). Nach Kohut (a. a. O. S. 68) wäre hier unter אדר der pers. Monat Adur (November) gemeint, da am 9. Tage desselben ein Volksfest gefeiert wurde. Ob vielleicht עשרבאדר in einem Worte zu lesen und hier das im Scheriver (August) gefeierte Herbstfest (vgl. Richardsson S. 185) genannt ist? Neben der ursprünglichen Zendform Khshatravairya bestehen dafür hzv. Schatarvar, parsi Sahrevar, die hebr. etwa שרבאדר lauteten, wofür unkundige Abschreiber עשר באדר sezten.

Wir wollen Bekanntes nicht wiederholen und blos darauf

41) Da die Namen der Feste in hebr. Schrift und Aussprache mancherlei Umstaltungen erfahren haben durften, Ausbesserungen aber da, wo zwei Texte sich decken, immer nur mit grosser Vorsicht vorzunehmen sind, so möge hier noch bemerkt werden, dass אקנ״חא (כנוותה) auch die Gâtha's, die festlich gefeierte 5 Schlusstage des Jahres bezeichnen kann, die im Huzvaresch gehan, gacan heissen (Justi S. 104).

hinweisen, dass auch Ormuz und Ahriman im Talmud erwähnt werden. Von Magiern ist ziemlich oft die Rede. Nach der Erklärung R. Josefs (b. Joma 35a) soll פרוה der Mischna ib. 34b = אמגושא Magus sein und, wie Jizchaki und Jechielides erklären, das Beth-ha-parwah, in welchem der Hohepriester vor dem Dienste am Versöhnungstage das zweite Bad nahm, nach diesem Namen des Erbauers so geheissen haben. Dem babyl. Amora scheint hier der Amtsname der Magier **atharvan**, Feuerpriester (atorban) vorgeschwebt zu haben. Dass פ und ט hier als gleich angesehen werden, ist nicht befremdend, da sich dies auch an anderen Beispielen zeigen lässt und darin, dass beide in Schrift und Aussprache nicht viel von einander abweichen, begründet ist.[42]) —

Von Religionsdienern aus dem griechisch-römischen Kreise kannte man die Pythonici, die nach Art des pythischen Orakels wahrsagten (פיתום vgl. Lewy Wörterb. II, S. 181) und die Neokoren (vgl. Sachs I, S. 166)[43]). Ob **Orakel** selbst genannt werden, ist zweifelhaft. In Midr. Samuel c. 22 (Jalk. II, 129) werden die Teraphim (1. Sam. 19, 13) als (al. נקודים) נקרים של ברוקלי erklärt. Das soll nach Mussafia (s. v. כרולקי) „Bilder der Wahrsager" (**veriloqui**) bedeuten; Schönhak erblickt in כדולקי, wie er liest, ein aus *εἴδωλον* gebildetes Adjectiv *ειδωλικὸς*, das übrigens die griech. Wörterbücher nicht haben. Die LA. כרוקלי ist aber authentisch und durch zwei Parallelen bezeugt, sie weist auf **oraculum** hin, das hier ganz am Orte

42) Unter den Buchstaben, die mit einander verwechselt werden, zählen Sifre II 36a u. Parallelst. auch diese beiden Buchstaben auf כתב . . . לטוחים . . . (פיפים ולפיפים טיחים). Wenn Seiri Kitron (Richter 1, 30) mit Sepphoris indentificirt (אמר זעירי קטרון זו צפורי Meg. 6a) so hat, ausserdem dass צ u. ק (c u. k) gleichgestellt werden, hier auch die Aehnlichheit von ט und פ (vielleicht stand in Seiri's Bibel קפרון) zur Begründung dieser Ansicht gedient.

43) Von ניפיורא (b. Ab. sar. 11 a) kann, da die LA. נפרא auch im Aruch sich findet, es nicht als gewiss angenommen werden, dass damit der Neokoros bezeichnet wird, es ist vielleicht = *ἀναφορεύς* Träger.

wäre, da doch die Theraphim Orakelbilder waren; allein da man über deren Beschaffenheit zu wenig Kenntniss hat, so kann auch dies nur vermutungsweise angenommen werden. נקרים scheint = *νακύρια* „wollige Felle“ zu sein und wird hier im Hinblick auf כביר העזים I. Sam. das. angeführt. Nach Rappaport's Vermutung (Er. Mil. S. 229) wird das Oraculum auch in Targum und Midr. erwähnt. Unter den Räthseln, die nach der Darstellung im Targum Est. I, 3, die Königin von Saba dem Könige Salomo vorlegte, lautete eines (ed. Berlin 35 a):

מהו ארקלין אזיל בריש כלהון
וצווח צווחא רבה ומרירא
רישיה כאגמון
שבח לחורין גנאי למסכינן
שבח למתים גנאי לחיין
חדיי לצפורין נסים לנתין

Schwierig ist nur das eine Wort ארקלין, über dessen Bedeutung, trozdem doch auch des Räthsels Lösung „Flachs“ gegeben ist, die Erklärer nicht einig sind. Nach dem Commentator Pheibel b. David Secharja soll es den „Sturmwind“ bezeichnen; in diesem Sinne übersezen es Ventura (פתשגן ed. Amsterdam 5a) und Ottensosser (Targum scheni . . . . ins Deutsche überezt ed. Sulzbach 8a), unübersezt blieb es in מצת אהרן ed. Fürth 11a. David Schebrschin (פירוש על תרגום יהונתן ed. Prag 49b), aus welchem Buxtorf lex. p. 231 geschöpft, bemerkt darüber נראה דהכי פירושו שהפשתן הוא נטוע בראש השדה קודם הדגן והחטים ומלת ארקלין לא מצאתי לא דמיון אך ממשמעתו מוכח שהוא דבר שנעקם כאגמון והוא הפשתן שבראשו הוא כפוף כאגמון אך מצאתי שפירש רש״י בספר ישעיה סימן [ט׳ פסוק] י״ג בפה ארקלוי׳ בל״עז.

Danach soll ארקל „Krümmung“ bedeuten, wie ארקלוי׳. = arqure bei Jizchaki Jes. 9, 13, und den Flachs bezeichnen. Die Bedeutung „Wind“ (Orkan) nimmt auch Lewy (Wörterb. I, S. 70) in erster Reihe an. Mussafia (sv.) und Rappaport (a. a. O. S. 229) finden darin, wie in dem Worte אלקלאן (Midr. z. h. L. I, 1 und 11) „oraculum“. An der ersten Stelle ste-

hen nämlich die Worte לארקלאין בן הרימה ausser Zusammenhang mit dem Contexte, indem gesagt wird, dass, als Israel die offenbarte Lehre annahm, das „Wort“ (Logos) seinen Mund küsste und ihm die Kenntniss derselben eingab הדבור נושקו על פיו לארקוליאון בן הדימה ולמדו התורה, an der zweiten Stelle heisst es: תורי זהב נעשה לך זו התורה שלמד אלקולאין ברעתו של הקב״ה. Da auch eine LA. ארקוליאין vorhanden ist, so könnte wol *δείκελος* „vorzeigend, darstellend, nachahmend“ das so ausgedrückte Wort sein und für בן הרימה wäre vielleicht בנרוסה zu lesen, von *ἐναέριος* „in der Luft schwebend“ oder *ἐναργής* „deutlich“, allein es scheint, dass ארקולין hier mit a u r i c u l a r e „etwas in's Ohr sagen“ zusammenhängt und = auricularius „Ohrenbläser, Geheimrat, Herold“ (vgl. Du Cange gloss. med. lat. I, 863 s. v. auriculares II) ist. Die Bedeutung „Späher, Kundschafter“ passt aber auch auf das ארקל des Räthsels. Es ist hier wahrscheinlich das S e g e l gemeint, dessen Stoff aus Flachs gewoben ist. Es wird nun unter der sinnbildlichen Bezeichnung des Spions von dem Segel gesagt, dass es das Schiff leitet (also Allen vorangeht) und laut schreit, da der Wind darin bläst. Das Räthsel ist demnach zu übersezen:

> Welches ist der Späher, der Allen vorangeht und ein lautes, klageähnliches Geschrei erhebt? das Wesen, das den Kopf gleich Schilfrohr beugt? das die Reichen ehrt, die Armen beschämt? die Todten ziert, die Lebenden schändet? der Vögel Wonne, der Fische Verderben?
>
> Antwort: Der Flachs.

(Indem er als Segel dient, durch das herabhängende Haupt kenntlich ist und daraus die feinsten und gröbsten Stoffe verfertigt werden, Todtengewänder wie Stricke für Sklaven. Die Saamenkörner dienen den Vögeln zur Nahrnng und in den aus Flachsfäden geflochtenen Nezen werden die Fische gefangen).

Als ein der heidnischen Welt angehörendes Wort möge hier schliesslich noch נפשא verzeichnet werden, das im Neu-

hebräischen wie im Syrischen und Chaldäischen die Bedeutung „Grabdenkmal“ hat. Man vgl. darüber Zunz z. Gesch. u. Lit. S. 390, Rappaport Einl. z. Gal-Ed p. IX. ff, Lewysohn Epitaphien des isr. Friedhofs zu Worms, S. 6, Levy in Ztschr. d. DMG. 12, S. 516. In der Pes. d. R. Kah. (ed. Buber 79b) wird erzählt: Hirten melkten einmal die Milch ihrer Heerden ab, da kam eine Schlange und trank davon. Als dann der Hund sah, dass die Hirten selbst davon geniessen wollten, bellte er sie an. Sie verstanden ihn aber nicht, bis er endlich selbst die Milch trank und in Folge dessen den Tod fand. (Zum Lohn für solche Treue) begruben sie ihn und sezten ihm ein Grabmal, das noch jezt naphscha de-Kalba heisst.“ Ein Ort in der Nähe von Betschean hiess נפשא דכנוטי (j. Demai II, 1), wo נפשא wol auch Grabmal bedeutet. Es scheint, dass der Name Nephesch, ursprünglich heilige Steine, die man anbetete, bezeichnete und dann auf Grabsteine übertragen wurde. Bei Sauchuniathan heissen die göttlich verehrten Bätylen λίθοι ἔμψυχοι (Euseb. praep. ev. I, 10). Der „seelhafte Stein“ נפש, den man aus dem altsyrischen Gözendienste kannte, wurde in der Folge Bezeichnung des Grabsteins. —

Währenddem die dem religiösen Leben der nichtjüdischen Völker entnommenen Sprachelemente zumeist nur Namen darbieten, die auf ihren fremden Ursprung zurückzuführen sind, haben wir, wenn wir an die Untersuchung der Bezeichnungen für Beamte, für Staatseinrichtungen, für Steuern, Münzen u. drgl. in den Talmuden und Midraschim schreiten, es selbstversändlich nur mit Wörtern zu thun, von denen die meisten als griechisch und lateinisch und nur eine geringere Anzahl sich als persisch erkennen lassen. Die babylonischen Juden, die im Sassanidenreiche sich einer ziemlich freien, ungestörten und unangefochtenen Existenz erfreuten, hatten keinen Grund, die staatlichen Verhältnisse, von denen sie umgeben waren, mit einer so peinlichen Aufmerksamkeit zu beobachten, als die Palästinenser, deren Blick sich mehr nach aussen lenken musste und die den Druck der römischen und byzantinischen Einrichtungen oft schwer empfanden.

Nach der Zerstörung Jerusalems wurde Caesarea der Siz der römischen Regierungsbehörden und war die palästinische Judenheit dem dort eingesezten Proconsulate völlig unterordnet. In b. Meg. 6a, wird Cäsarea als eine königliche (kais.) Metropole bezeichnet (קסרי בת אדום[44] שהיא היתה מטרופולין שלמלכים), indem der Name dieser Stadt mit der Bedeutung derselben als in Zusammenhang stehend gedacht wird, und angegeben, dass der Untergang Jerusalems ihre Blüte begründet. In Echa rab. I, No. 20 spricht sich in ähnlichem Sinne Hillel b. Berechja aus: עד שלא חרבה ירושלים לא היתה מדינה חשובה כלום משחרבה ירושלים נעשה קסרין מטרופולין ותנופולין. Das Wort תנפלין wurde verschiedentlich erklärt, nach R. Ber Kohen z. St. soll es „die zweite Stadt" (תנין פולין) bedeuten, nach Schönhak soll es = templum (Ha-Masb. sv.) oder ein Compositum aus *τείνω* und *πόλις* sein (Milluim 3b), Lonsano emendirt es in מונופולין Monopolis, wie auch eine Stadt in Apulien hiess. Man darf es wol am ehesten für *ἀντίπολις*, d. i. die Gegenstadt, die Rivalin, Nebenbuhlerin Jerusalems halten und ist vielleicht diese Bezeichnung hier in Bezug auf צָרֶיהָ (Thr. I, 5.), daran Hillel seine Bemerkung anknüpft, gewählt worden. Der *ἀνθύπατος* von Cäsarea wird j. Berach. V, 1 und Meg. II, 2 erwähnt (אנטיפותא דקסרין). Die Bezeichnungen für Staatsbeamte sind zumeist so correct, dass es nnr der einfachen Transscription der hebraisirten Wörter bedarf, um ihren griechischen oder lateinischen Ursprung zu erkennen. Die meisten dieser Bezeichnungen sind schon von den älteren Lexikographen richtig erkannt worden und herrscht daher im Ganzen hier ziemliche Sicherheit, doch haben falsche Lesearten hie und da doch das Richtige nicht erkennen lassen. In Jelamdenu bei Aruch sv. קנשבן wird erzählt, dass Esau, als er dem Jakob entgegen kam, 400 קנשבן mit sich geführt habe. Das wird nun für conservi oder consobrini gehalten; da hier aber nur von Beamten die Rede sein kann, so ist es wahrscheinlich

44) Die Bezeichnung „Tochter Edom's" stammt aus Echa 4, 21 vgl. den Midr. z. St. בת אדום זו קסרין.

in קנטברין = cantabrii zu emendiren und dieses von קנטברא cantabrum (vgl. Sachs II, 178) abzuleiten, vgl. auch Ber. rab. c. 75. An lezterer Stelle hat ein Wort den Erklärern Schwierigkeiten bereitet, das vielleicht auch nur durch einen Schreibfehler entstellt ist. In Ber. rab. c. 75 wird nämlich in Anlehnung an Gen. 32, 7 von Esau gesagt: הלך ונטל אגרומי ממצרים אמר אין יכלנה ליה הא טב ואם לאו אנא אימא ליה איתי מכסא ומנו כך אנא קאים עליו וקטיל ליה. „Er ging und nahm „agrome" von Aegypten und sprach: komme ich ihm bei, ist gut, wo aber nicht, sage ich zu ihm, gieb den Zoll und währenddem stehe ich gegen ihn auf und tödte ihn". Mussafia findet darin ἀγερμός „Versammlung" (Landau hat ἄγειρομ!), Jechielides, der Glossator zum Jalkut und nach ihm die Commentatoren erblicken darin eine Vollmacht, Zoll einzunehmen, etwa γράμμα. Da in Aruch sv. dasselbe Wort auch aus Waj. r. Anf. citirt und wahrscheinlich damit auch nur eine andere LA. für das im nachfolgenden Artikel dorther verzeichnete (אגרנמן) angeführt wird, so scheint אגורמי = אגרנמי ἀγορανομία „Aufsicht über den Markt" zu bedeuten. Es ist aber auch möglich, dass es mit אנגריא (angaria) „Wegsteuer" zusammenhängt und die LA. demnach rectificirt werden muss. Für diese Bedeutung von אנגריא ist ein sicheres Zeugniss vorhanden. In Est. rab. I, 5 (ed. Jafeh 2b) wird zu Esra 4, 13 angemerkt: מנדה זו מדת הארץ בלו זו פריגנון והלך זו אנגריא ואפתם מלכין תהנזק אפילו דברים שהמלכות מתפתה בהם כגון כי תיאטראות וכי קרקסאות היא מזקת. In Ber. rab. c. 64 werden die biblischen Bezeichnungen so erklärt: מדה זומדת הארץ בלו זו פרוביזק והלך אנגרושנה (vgl. Ar. sv. פרובירק), in b. Nedar 62b מידה זו מנת המלך בלו זו כסף גולגולתא והלך זו ארנונא. In der Glosse zu במדה passt הארץ besser als המלך, die Rabbinen fassen es als Abgabe von dem Grundbesize auf[45]); was בלו, nach der b. Gemara „Kopfsteuer", den Palästinensern bedeutete,

---

45) Das Wort מדה in der Bedeutung „Steuer" kehrt im syrischen מאדאתא (bei Payne-Smithe sv. אסטרטינא) wieder. Mordtmann (Erklärung der Keilinschriften zweiter Gattung Ztschr. d. DMG. I6 S. I10) findet daselbst ein babylonisches מַנְדָּתָא tributum in der Form „manatmas".

blieb den Lexikographen unklar, weil sie die Parallelstelle in Est. rab. nicht kannten. Man hat *φόρου ἀργύριον* oder gar *προχειρεργον* (Ham. sv.) dafür vorgeschlagen, am annehmbarsten schien die von Sachs (Beitr. II, S. 141) empfolene Emendation in כרוסרגירן (*χρυσάργυρον*). Es ist aber wol ausser allem Zweifel, dass für פרובגירון und פרוגינון nur פרנגירן zu lesen ist. Es ist p a r a n g a r i a (*παραγγαρεία*), wie die Wegsteuer (angaria אנגריא) hiess, wenn man den Weg durch weniger gut angelegte Strassen nahm, vgl. Du Cange gloss. gr. sv. *ἀγγαρεία* u. *μαραγμα* und gloss. med. lat. sv. parangaria. Als אנגריא (wofür die b. Gem. ארנונא annona oder *ἔρανος* schrieb) wurde schliesslich, der Bedeutung des hebr. Wortes entsprechend, הלך aufgefasst[46]. Eigenthümlich ist es, dass אפתם von hebr. פָּתָה abgeleitet und auf Theater bezogen wird, indem angenommen wird, dass die Spiele, die dort aufgeführt werden, geeignet sind, Streit und Aufruhr hintanzuhalten. In Ber. rab. c. 80 wird der gute Zweck derselben mit den Worten hervorgehoben: צריכין אנו להחזיק טובה לאוה"ע שהן מכנסין מומסין לבתי תירטאות ולבתי קרקסאות ומשחקין כהם כדי שלא יהיו משיחין אלו עם אלו ויבאו לידי שיחה בטילה. „Wir müssen es den Heiden zu Gute halten, dass sie Schauspieler in die Theater und Circusse kommen und dort Possen aufführen lassen, wodurch wechselseitiges Gespräch und unnützes Geschwäz vermieden wird.“ Da in dem byzantinischen Reiche oft Volksaufläufe und aufrührerische Bewegungen aus den Versammlungen in Theatern und Circussen hervorgingen, so ist dieses Urteil ganz aus den Zuständen jener Zeit geschöpft. Die besänftigende Kraft, die man den öffentlichen Schauspielen zuschrieb und die auch darin liegen mochte, dass die einzelnen Scenen und Reden Anspielungen auf Zeitverhältnisse enthielten, die einen drastischen Eindruck auf die Zuhörer übten, fand man darum in der Kunst der Ueberredung, die da entfaltet wurde. Man nahm daher an, dass die Schaustücke den Leichtsinn hervorrufen und die Sinnlichkeit anregen. In Midr. Chas. zu h. L. 7, 9 werden darum,

---

46) אנגרוטינה ist eine von *ἀγγαρεύεσθαι* gebildete Adjectivform.

indem wiederum von dem hebr. פתה Gebrauch gemacht wird, die חפתיא (Dan. 3, 2) als *μῶμοι, μῖμοι* bezeichnet, ת׳פתיא ממרם (l. מימרם) ולמה הוא קוראן כן חפתיא שמפתין יצר הרע של זנות. Alle die Würdenamen, die in Dan. a. a. O. erwähnt werden, werden in Midr. l. c. durch entsprechende griech. Wörter wiedergegeben. איפרכיא (*ἔπαρχοι*) גדבריא אסטרטטי (l. אסטרטיגי *στρατηγοί*) מימוס (*μῖμοι*) דתבריא איסכולסקקי (אסכולסטקי l. *σχολαστικοί*) אדרגזריא חפתיא. Im Verfolge werden auch die drei zuerstgenannten Namen nach dem Texte in v. 27, wo sie noch durch einen vermehrt sind, erklärt סגניא אחשדרפניא . . . . ארכונות (*ἄρχοντες*) סכולסטיקי (*σχολαστικοί*) פחותא קתאליקי (*καθολικοί*) והדברי מלכא קשיש ואיסטרולוגסי (*αστρόλογοι*). Da hier die *σχολαστικοί* als Erklärung zu zwei verschiedenen Wörtern erscheinen, so dürfte wol das zweite aus סנקליטיקין *συγκλητικοί* verschrieben sein[47]); קשיש ist vielleicht = syr. קשישא sacerdus, episcopus.

Die Uebertragung biblischer Amtsnamen in römisch-griechische kehrt in der hagadischen Literatur, die aus den palästinischen Lehrkreisen erwachsen ist, oft wieder, und ist, wo sie in der b. Gemara vorkömmt, diesen entnommen; es zeigt sich in derselben, freilich nur in vereinzelten Beispielen, sogar eine gewisse Consequenz. Wir haben sie bereits an dem bibl. חפתיא gezeigt, sie zeigt sich auch bei der symbolischen Erklärung des bibl. כָּרִים, das aus Ezech. 21, 27 angeführt, in Echa rab. Einl. No. 24 פלימרכם (*πολεμαρχος*) übersezt wird und in Sifre II, 317d, aus Deut. 32, 14 hervorgehoben, dieselbe Bedeutung erhält, indem dort wol כליסרקים aus פלימרכים entstanden ist[48]).

---

47) Sachs, der sonst mit einem glücklichen Scharfblicke das Richtige herauszufinden weiss, verstümmelt אסטליסטיקין (Schemot rab. c. 45) um daraus ecclesiasticus zu machen, währenddem hier nur das erste ט fehlerhaft für כ׳ steht und somit von dem scholasticus die Rede ist; der ecclesiasticus hätte eher in unserer Erklärung zu Daniel einen Platz.

48) Gleichartige hagadische Bemerkungen erscheinen manchmal in verschiedener Beziehung so wird z. B. das Wort גלים Jes. 10, 30 in Echa rab. Einl. No. 1, symbolische Bezeichnung für die Patriarchen מה הגלים הללו מסויימים בים כך אבותיהם מסויימים בעולם („wie die Wogen bezeichnet d. h. ansehnlich sind im Meere, so sind die Patriarchen ausgezeichnet in der

Von den dort noch vorkommenden Amtsnamen scheint סנקירקים entweder σκρινάριοι, Schriftführer, Archivare (du Cange gl. gr. 1401) oder σεκρετικοί, das eine ähnliche Bedeutung hat, zu sein; מטרניה, das durch zwei Texte bezeugt ist, lässt sich nicht leicht in מסטרניה emendiren, eher kann es = מטטרונות metatores sein.

In Sifre II. 355 wird erzählt, dass die Laodiceer einst Mangel an Oel hatten und darum einen פומיליום bestellten, der grosse Ankäufe davon in anderen Städten machen sollte. Für פומיליום bestehen noch Varianten, welche in griech. Transscription πολεμίστης, πολέμαρχος, πολεμελάτης ergeben, Jechielides hat für פלמסטם in Menach. 85b, die LA. פלמטים und liest ebenso bab. bat. 144b אחד מן האחין שמינהו גבאי או פלמיטוס[49]. Mussafia nimmt die Erklärung Chananels (bei Sam. b. Meir zu b. b. l. c.) an, nach welcher hier von einem Krieger die Rede ist. Da Tosefta bab. bat. 10, אפלמיטוס für 'פ schreibt, so dürften alle diese Formen auf ἐπιμελέτης, „Besorger, Verwalter" zurückzuführen sein, was hier allein einen richtigen Sinn giebt, vgl. das syr. אפילמטס (P. Smithe S. 341). — Aus Pesikta d. R. Kah. (ed. Buber 53b) erfahren wir etwas von der Ordnung der damaligen Gerichtsverhandlungen, indem R. Hosaia von dem göttlichen Gerichte am Neujahrstage sagt: גזרו ב"ד

Welt"), währenddem dasselbe in Ber. rab. c. 43 viel passender mit Anlehnung an Jes. 41, 5 von den Inseln gesagt wird מה א"ים חללו מסוי"מים בים כך הי' אברהם ושם מסוי"מים בעולם („wie die Inseln ausgezeichnet dastehen im Meere, so sind Abraham und Sem ausgezeichnet in der Welt"). Es bestanden auch sonst gewisse typische Erklärungen, deren Anwendung mehrere Male wiederkehrt. So soll nach b. Erubin 53, a die Wurzel עבר in dem מעברין der Mischna dieselbe wie in כאשה עוברה sein, was Berach. 29, b auch von פרשת העבור der Mischna gesagt wird.

49) Hier scheint Nachmani (Com. zu bab. bat. ed. Prag 39, b) פולימוס gelesen zu haben, denn er führt zum Belege für dieses Wort eine Stelle aus Ber. rab. (c. 76) an, פלן עתיד נעבדיניה פולימוס, wo diese Form sich finden soll. In Ed. Amsterdam fol. 67, a steht פ' ע' נ' נלימוס; es ist wol nur Druckfehler für בלימוס βουλευτής.

למטה ואמרו היום ר"ה הקב"ה אמר למלאכי השרת העמידו בימה וגם העמידו סנגורין ויעבירו (ויעמידו (l. סקופטרים שנגזרו ב"ד למטה ואמרו היום ר"ה.

„Hat das Synhedrium unten beschlossen und erklärt: Heute ist des Jahres Anfang, da spricht Gott gleichsam zu den Dienstengeln: richtet die Tribünen (βῆμα) auf, bestellet die Anwälte (συνήγοροι), lasst die סקפטורים eintreten, denn heute ist Neujahr“. Man hat für סקפטורים scriptores, speculatores [50]) vorgeschlagen, es mit σκῆπτρον in Verbindung gebracht oder es gestrichen und dafür das geläufigere קטגורין gesezt, es liegt wol auch nahe, סקירטרים, secretarii zu lesen, wonach es mit אסקרטורי j. Kil. 9, 4 (b. Succa 53 סופרים דשלמה) identisch wäre. Wahrscheinlich ist aber סקיפטרים nichts anderes als exceptor, ἐκσκέπτωρ, syr. אכסקפטורים (P. Smithe 189), Protokollführer. Exceptor, notarius, amanuensis, qui acta judiciorum describit, judicis sententiam excipit (Du Cange gloss. med. lat. s. v.)

Ein Scherge heisst Bam. rab. r. c. 10 לוסר. „Eine Sippe von Schlemmern“, wird daselbst erzählt, „sass einst bis in die späte Nacht hinein beim Wein, ohne dass sie sich berauschten. Sie liessen immer schwerere und leichtere Weine mit einander mischen und trieben es so fort, bis endlich der Wein sich in ihnen fühlbar machte. Nun standen sie auf und schlugen einander im Rausche; da kam nun der לוסר, verhaftete sie und übergab sie dem Gerichte, wo sie schwere Strafen erhielten.“ In Pesikta d. R. Kah. (91b) wird Elasar b. Simon ein ארכיליפורין genannt und in einer alten Glosse erklärt: קטול בני אנשי דהוו חייבין קטולין, d. i. „Einer, der die zum Tode Verurtheilten hinrichtet“; das. 196b wird וירגז (2. Sam. 19, 1) dahin

50) Dieses Wort, das gewöhnlich ספקלטר geschrieben wird, war im Targ. Jon. zu Gen. 39, 1 in קפוקלטרא verschrieben (vgl. Buxtorf lex. 2097, der die Bemerkung Aquinas' missverstand, weil darin für die Zahl 39 fehlerhaft die Zahl 36 stand). Nach Einsicht in den Artikel Buxtorf's liegt die Emendation von קפיקליטור in Midr. Chas. 8, 3, welche Stelle dort auch angeführt wird, auf der Hand.

erklärt, dass, als David die Trauerkunde von dem Tode Absalom's vernommen, er seinen לופירין bedeutet habe, dass sie den Ueberbringer derselben erstechen (רמז ללופירין שלו ורקרו אותו). An lezterer Stelle variiren die Lesearten zwischen לובירין, לוכירין, λογχήρης, „Lanzenträger“ oder lorarius, Scherge und zwischen לטירים, das für λατρίς, laterensis gehalten wird. Da 'פ und 'ט, wie bereits gezeigt, oft verwechselt wurden, so scheint es, dass לופר in לוטר zu emendiren ist und latro, „Trabant, Soldat“ bedeutet. — Eine ähnliche Bezeichnung ist קסדר, das nicht = quaestor, sondern = cursor ist. In Sab. 59a und in Midr. Abba Gorion (ed. Jellinek in Bet ha-Midr. I, S. 4) wird das Laufen als die Thätigkeit des קסדור bezeichnet ראהו קסדור אחד . . . ורץ אחריו. In der zweiten Stelle (vgl. auch Jalk. II, S. 1049) lässt Waschti dem Achaschwerosch sagen: „Wisse, dass ich die Tochter Belsazar's, die Enkelin Nebucadnezar's bin, der von Königen verherrlicht war und vor dem Fürsten nichts galten . . . . du warst aber nicht einmal ein Trabant, der vor dem Wagen meines Vaters herlief (ולא הייתי כקסדור לרוץ לפני מרכבות אבי) u. s. w. In M. Bechorot 5, 3 wo die Bedeutung quaestor besser passt, hat b. Bechor. 35a auch die LA. קסטור. Zu Midr. Sam. c. 25 (Jalk. II, 765), wo erzählt wird, dass David dem Natan Spione nachschickte, um zu erforschen, ob er anderen Sinnes geworden sei משהיה דוד משלח אחריו קוסדריות verzeichnet Buxtorf (lex. 1076) eine LA. קורסיות. — Ob der persische Läufer (paigh) in der rabbin. Literatur erwähnt wird, ist noch ungewiss[51]). — Die veredarii, Postreiter, werden, wie bereits Schönhak sv. בלדר bemerkt, oft im Midrasch erwähnt. Dass auch Est. rab. zu Est. I, 17,

51) In פוגני ניגמי (Targum II. zu Est. 4, 1) ist ניגמי = nâmeh, Schrift (vgl. Perles in Grätz Mtsschr. 1870 S. 514), פוגני soll nach ihm plur. von paighâm, Bote, sein, allein das Ganze scheint eher ein Wort bach-nameh gleich bar-nameh, mandatum (Vullers I, 156) zu sein. Dafür, dass ניגני (Ab. sar. 4, a) „Buch“ bedeutet, ist ein sicherer Beweis aus der Parallelstelle Est. rab. zu I, 1 (ed. Amsterdam 86, b) לכשאבקר פנקסותיה של איה"ע anzuführen. Ob auf dieselbe Weise wie ניג mit nâmeh auch rabb. 'נמ „auch“ mit pers. niz (bzw. ניז) „etiam“ zusammenhängt?

für צריכה הות בלא דדק besser 'בלאדרין ה' צ zu lesen ist (meine Notiz im Libanon [hebr. Zeitschrift] Jahrgang 5, S. 358), wird auch schon von Salomo Alkabez (מנות הלוי 51b) bemerkt ועוד שם במדרש רבתי כי יצא דבר המלכה אמר שמא בלאדרין הות צריכה ע"כ כך היא גירסת ספרי דוקני וגרסת הספרים אמר שמואל בלא דרין הות צריכא ברותא היא וביאור דבריו ראשונה לפרש תיבת בלאדרין דאלף יתירתא היא והוי כמו בלדרין והם שלוחים. —

Eine noch nicht richtig erkannte Bezeichnung ist ספיטס (Pesikta 107b), Buber hält es für sophista oder für τραπεζίτης (Anm. 149 das.). Die Glosse "סופיטו פירוש בעל חשבון" giebt aber das Richtige an die Hand und es folgt auch aus dem Inhalte der Stelle עד מקום שהסופיסטוס יכול לחשוב („soweit der 'ס rechnen kann") dass man פספיסטס = ψηφιστής, numerarius lesen müsse; das Wort פסיפס, ψῆφος findet sich auch in Pesikta 131a. Dasselbe hat wol auch R. Hillel im Commentar zu Sifre II, 13b im Sinne ואית דמפרשי כסופים דהוו בקיאין בדקדוק החשבון דבלשון יון קורין לחשבון כסופוס (l. פסיפס). Dann müsste freilich auch im Texte אנשים וחיקים ופסיפים (nicht כסופים) gelesen werden. Diese LA. hat sich aber in der That auch in der Parallelstelle Sifre I, 92, 4 erhalten, wo die Ed. Venedig 1545 פסיפים hat. Dem neuesten Herausgeber des Sifre, Herrn Friedmann, ist dies merkwürdiger Weise entgangen, währenddem die Ed. Wilna 1866, S. 23 nur diese LA. darbietet. —

In der bab. Gemara findet sich für Rechnung auch das Wort חומרא oder אחמרה nach der LA. in Ar. sv., nämlich Ab. sar. 9a ומשכח ליה לחומריה; dies hängt mit der Wurzel hmar, huzv. אמאר sumurden (vgl. Vullers rad. linguae pers. p. 84) zusammen. Davon soll nach M. A. Levy (Geigers Ztschr. 5, S. 213) אמרכל = Hamaracher, Rechenmeister, herstammen. Es ist, obzwar auch das talmud. אמכר (Git. 56), Vorrat, das vom pers. anbarden, implere abzuleiten ist, daran anklingt und אמרכל den Schatzmeister bezeichnen kann, dagegen nichts einzuwenden, aber doch darin noch kein Grund, den Zusammenhang der alexandrinischen Bezeichnung ἀλαβάρχης

mit diesem Worte aufzugeben[52]). Man hat von hmar auch דורשי המרות ableiten wollen, allein da ausser ἑρμηνεύω, welches zunächst in הומר und המורות zu suchen sein dürfte, indem hier die bibl. Vorschrift, die geradezu anzunehmen ist, in besonderer Weise ausgelegt wird, auch griechisches ἁρμονια, indem die Uebereinstimmung zwischen der Vorschrift und der Handlung, auf die sie sich bezieht, nachgewiesen wird, oder ὅμηρος, „zusammenstimmend", zur Vergleichnng nahe liegt, so ist für ein Wort, dass schon älteren Tanaim mundgerecht ist, wol kaum eine überdies nicht ganz stimmende Etymologie aus dem Persischen anzunehmen. Nach Saadja soll המורות von einem aramäischen Worte המר „Erwerb, Zweck, That" herstammen,[53]) das sich nicht genau nachweisen lässt. —

---

52) Prof. Levy macht es sich allerdings leicht, die LA. ἀραβάρχης zu vertheidigen, indem er die Syriarchen, Kappadokarchen und alle derartige Composita zum Beweise dafür anführt, dass auch hier nur von Arabarchen die die Rede ist. Er schweigt aber darüber, dass die LA. ἀλαβάρχης, eben weil sie das Wort rätselhaft erscheinen lässt, mehr Autorität für sich hat, dann dass alabarchia in den byzantinischen Gesetzen eine specifische Bezeichnung einer Abgabe ist, was von den anderen ähnlichen Compositen nicht nachgewiesen werden kann, und dass endlich der Sifre die Form לברכים, also die LA. ἀλαβ, einen sehr alten Zeugen für sich hat.

53) Ar. sv. המר: פי' ר' סעדיה יש גורסין חומר ומפרשין להחמיר עליו אבל אנו גורסין הומר בה"א ופירש כמין מעשה שכן קורין המעשה בלשון ארמית אי המרא וכי יפגשו זה את זה אומר לחבירו מאי אהמרך כלומר מאי אגרך ומאי טובך ומה מעשיך . . . . . על שם המעשה שלהן שהוא המר והיא המרא. Diese Stelle wird in Kürze auch in den talmud. Tosafot zu Sota 15 a, Chul. 134 b und Kid. 22 b citirt und zwar an lezterer Stelle in folgender Weise: ור, חם פירש חומר מעשה וכן פירש הערוך ובלשון ערבי כשאומר לחברו מה מעשיך אומר לו מה חמרך. In den pentateuch. Tosaf. (דעת זקנים ed. Livorno 43, a) zu Exod. 21 6 wird aus der Sens-Schitta angeführt והכי איתא בערוך ובלשון ערבי כשאדם אומר מה מעשיך אומר מה הימרך וכן נמי מצאו בתרגום של תהלים דמתרגם מעשה הימר. Rappaport (Biographie des R. Natan Anm. 5) vermutet blos, dass אל־המרא, wie er liest, arabisch sein könne, während das Leidener Aruch-Mspt. ebenfalls איהמרך hat (Derenburg in Geigers wissensch. Ztschr. f. jüd Theol. IV S. 127). Im Comm. zu Deuteron. 21, 14 sagt Jizchaki über das bibl. עמר, dass man im Persischen die Bedienstung amraah nenne: בלשון פרסי קורין לעבדות ושמוש עמראה; die Richtigkeit der LA. geht aus dem Commentar

Die Namen der im Talmud erwähnten Münzen und Maasse sind schon mehrfach monographisch behandelt worden. M. A. Levy, Herzfeld und Zuckermann haben dieses Gebiet fast erschöpft, doch herrscht über Manches noch Unklarheit. In j. Ketubot I, 2 nennt R. Jochanan drei Münzarten, die als gangbar gelten können, wenn sie auch nur wenig vorkommen. סלעים סיבירניות, מרגניות, ירושלמיות. Dass סיב' = Severini, also Severus-Münzen bedeute, ist nach Herzfeld (Metrolog. Voruntersuchungen S. 63) zweifellos, allein es ist auch gewiss, dass derselbe Münzname in anderer Form auch in der b. Gemara vorkömmt. In b. Bechor. 49b wird die Frage aufgeworfen, was „das tyrische Geld" der Mischna bedeute. מאי מנה צורי (nach der LA in כפתור ופרח 63a), und darüber neben der R. Asse's, dass es eben Geld von Tyrus, und R. Ame's, dass es arabische Denare (דינרא ערבא) bezeichne, noch dei Ansicht R. Chanina's mitgetheilt, dass es איסתירא סרסיא sei. Jizchaki hat für ס' die LA. סוסריתא. In den Tosafot z. St., nach welchen es einen syrischen Stater bezeichnen soll, wird aber ססויריא als verbreitetste LA angeführt (ססויריא כך כתוב ברוב ספרים), R. Gerschom liest סורסיא und meint, es seien Tauschmarken סורסיא כלומר שהוא כסרסור שבו עושין סחורה (Misbach Kapparah ed. Lemberg 32a, anonym in Aruch sv. אסתירא), es ist aber wahrscheinlich סורסיא nichts anders als ein von Se-

---

Nachmani's z. St. daraus Abraham Rapa (מנחה בלולה 187,a) geschöpft hat, hervor und ist daher eine Emendation von פרסי in סורסי, wie sie Rappaport (Kerem chemed 6 S. 160) vorschlägt, hier unthunlich. Die Erklärung Jizchakis oder vielmehr Mose Darschan's scheint aus der Bemerkung Chefez's, des Schulhauptes, geflossen zu sein, die in Parchon's Lexikon (ed. Stern 49 b) mitgetheilt wird. Wenn, wie Nachmani über חמן צווחין לפעלא טבא עמירה (j. Sab. 9, 1 vgl. oben S. 125) bemerkt, in amira (wie er liest) dasselbe Etymon liegt, das Raschi's עמראה enthält, so gehört auch Saadja's איהמרא unzweifelhaft hierher. Gesenius sv. עמר I. vergleicht das arabische .غمر coluit, das auch den Begriff der Arbeit umfassen soll. Das Targum, das תתעמר durch תתגר übersezt, scheint eine Verwandtschaft von עמר mit מור, מהר angenommen zu haben und da Saadja in ersterer Reihe מאי אגרך für מ' אהמרך anführt, so scheint dieses Wort auch bei ihm zunächst die Bedeutung „Kauf" „Erwerb" „Geschäft" zu haben.

verus (אסוירס) gebildetes Adjectiv. R. Chanina berechnet das „tyrische Geld“ nach Stateren des Severus, deren 8 auf einen Golddenar gehen sollen wie unmittelbar darauf R. Jochanan es nach hadrianischen Münzen berechnet ר' יוחנן אומר דינרא הדריינא טריינא שייפא. In der lezteren Bezeichnung hat das Wort שייפא, das auch Ab. sar. 52b als Attribut der hadrianischen Münzen erscheint, den Erklärern Schwierigkeiten gemacht. In bab. kam. 98a, lehrt Rabba: Wer die Münze eines Anderen abplattet, hat dafür nichts zu ersezen (השף מטבע של חברו פטור) und es wird im Verfolge ein Unterschied dazwischen gemacht, ob dies durch Anschlagen mit dem Hammer, für welchen Fall Rabba's Norm ihre Giltigkeit hat, oder durch Abfeilen, was den Wert der Münze verringert, geschehen ist (וה"מ דמחייה בקורנסיה אבל שייפא בשופינה חסורי מחסר). Da hiefür der Ausdruck שיף gebraucht wird und in bab. bat. 32b von abgenüzten Münzen gesagt wird דהוו שייפי וסומקי „dass sie abgerieben und roth (kupferfarbig)“ seien, so unterliegt es keinem Zweifel, dass nur die Erklärung Levy's (Gesch. d. jüd. Münzen S. 129) die richtige ist und von Herzfeld (a. a. O. S. 10) nicht verworfen werden durfte. Diese Erklärung des Wortes שייפא als „abgerieben, polirt,“ darf wol als die annehmbarste erscheinen, obzwar es nach seinem Klange sehr nahe liegt, damit die nummi scyphati zu vergleichen, die nach du Cange (gl. med. lat. VI, p. 291) den Namen davon haben sollen, weil sie nach einer Seite concav schienen oder das Bild eines Bechers an sich trugen. Dieselbe Münzart wird in einer Justinianischen Novelle *καυκία* genannt (ib) und wäre also, wenn שייפא mit ihr identisch wäre, zum ersten Male in der babyl. Gemara erwähnt. — Unwahrscheinlich ist es, dass die in j. Ketub. l. c. erwähnten מרגניות Hegemonen oder Münzen des illyrischen Königs Mounios bezeichnen, oder dass gar dieses Wort mit persischem Mah zusammenhänge (Herzfeld S. 63). Man braucht, um seine rechte Bedeutung zu erkennen, nur נ für ה zu schreiben; מונגניות ist nämlich hier der Name der von Bar Cochba geprägten Münzen, indem dieser Führer der jüdischen Revolution gegen die Römer auch *Μονογένης* hiess (vgl. darüber Rappaport im Orient 1840, S. 248). „Kosebisches und

jerusalemisches Geld" werden auch sonst zusammen genannt, indem das erstere als „Revolutionsmünze", das letztere als „nicht gangbare Münze" bezeichnet wird (vgl. die Stellen bei Levy a. a. O. S. 127 ff.). —

In Echa rab. I, No. 19 (ed. Jafeh 22b) wird von R. Zadok erzählt, er habe für seine Labung als kleine Belohnung gegeben הדיו חושבנא דאצבע והדין קרצטינא, für קרצטיונא hat Ar. sv. כרסט, die LA. כרסטיתא oder חושבנייא דמתקל. Hier wird offenbar in zwei Formen der kleinste Maassstab angegeben, der Finger (δάκτυλος), als das kleinste Längenmaass[54]) und das κεράτιον als das kleinste Gewicht. —

ריס, der Name eines Wegmaasses, stammt von dem zendischen raithya Weg (Justi S. 249), das im Huzvaresch rac, im Persischen rah, im Armenischen rêç heisst, wie theilweise bereits Schorr bemerkt (Hechaluz 8, S. 119). Das Wort stammt ron ratha Wagen (lat. rheda aram. רידוותא), welches auch in רספק Git. 55a einen Bestandtheil zu bilden scheint. Eine weitere Anknüpfung an rasiden skr. rad. „gehen" führt dann auf רהט und רהט, welche also zu ריס eine etymologische Beziehung haben. Trozdem אפרתה (Gen. 35, 19) an acpa-rec, „Pferdeweg, Hippodrom" anklingt, scheinen die Uebersezer von der Kenntniss dieses Wortes, das nur mit seinem zweiten Theile in dem Munde des Volkes lebte, nicht beeinflusst worden zu sein, es mag aber wol eine Ableitung dieses Namens von dem Syrischen פרא (vgl. Norberg lexid. cod. Nas. sv.) arab. farra „laufen", das auch in der p. Gemara im Gebrauche ist[55]), bestanden haben. Das Wort ריס

---

54) Die Commentatoren denken an ein künstliches Fingerrechnen, vgl. hiezu auch Gr. Hechalot c. I4, Jellinek Einl. in B. ha-Midr. III p. XXII.

55) Dieses in der p. Gemara manchmal vorkommende Wort (vgl. Beza 6, 2 ר' חייא ברישא אתא ופרי קומי רב, Sab. 6, 9 (Bam. r. c. XII) חיויא הוה פרי בחריה Ab. sar. 4, 3 פרי בחריה siehe auch Ar. sv. פר, 4) ist von Grätz (Gesch. 4, 2 Ausg. S. 256) arg verkannt worden, wenn er j. Hor. 3, 7 feriari darin erblickt und daher von einem „Feiern der Gewerke" erzählt. Uebrigens hat auch Moses von Coucy (Semag Verb. No. 71) in j. Beza 5, 2 einmal פריין gelesen und darüber gesagt פי' פרי" פוצעים!

Augenbraue, das eine etwas stark „apokopirte" Form von *ὀφρύς* bhrû" sein soll, scheint mit dem pers. risch zend. raescha „Bart" zusammenzuhängen, das auch Wolle und Federn bezeichnet. ריסי עינו bedeutet also Augenhaare, Augenbart[56]).

Die Bezeichnung *ἀριθμοί* für einzelne Truppenabtheilungen, die auch in das Syrische übergegangen ist (s. Payne-Smithe sv. ארית‍מן,) scheint in Midr. Ps. c. III, Jalk. I, 151 als Uebersezung zu מחנימה (2. Sam. 17, 27) angenommen worden zu sein. Man kann wol in dem Falle, dass רתמש gelesen wird, darin den Namen der Festung Dathema (1. Mak. 5, 1, Jos. ant. 12, 8, 1) finden, da die Lage beider Orte nach den Nachrichten, die wir von ihnen haben, so ziemlich zusammenfällt, allein es bleibt nach dem Texte, der רתמש hat, noch immer fraglich, ob nicht מחנים apellativisch aufgefasst und durch den damals geläufigen Ausdruck *ἀριθμοί* übersezt wurde[57]). — Für

56) In den gr. Hechalot c. 9 dürfte jedoch אפיריותיו von אפיריה *ὀφρύς* sich herleiten. Die etwas unklare Stelle scheint also lauten zu sollen: כי מה (תנומה a. נימה l.) כל (על l.) עפעפי שריסי (ורסי l.) אפיריותי (בשעה ad. שטורד ויוצא מפיהם וכו׳.

57) Dass die Wortbedeutung der biblischen Städtenamen für die Identification jener Städte selbst mit anderen, welche später unter einem gleichbedeutenden griechischen Namen bekannt waren, massgebend, und somit auch die Methode, welche nach obiger Vermutung bei Machanajim in Anwendung kam, eine schon früher übliche war, ist leicht zu erweisen. Die Stadt חֲמָת, davon חֲמָתִי (Gen 10, 8) abgeleitet ist, ist nach Josephus (ant. I, 6, 2) = *Ἐπιφάνεια* und ebenso nach dem Midr. (ואת החמתי פיפני Ber. rab, c. 37) vgl. auch Wiener Reallex. I S. 458. Nach Josephus sollen die Macedonier sie nach einem ihrer Fürsten so benannt haben, wahrscheinlich ist es jedoch, dass חמת von חמא „sehen" abgeleitet, griechisch „die Sichtbare" hiess. חמא ist etymologisch verwandt mit skr. kan „glänzen" „sehen" (Burnouf dictionnaire S. 138) und kopt. camc (Tattam lex. p. 444). Wieso von kan „sehen" das Adjectiv kāna „nicht sehend" „blind" sich herleitet, erklärt Gundert (Ztschr. d. DMG. Bd. 23 S. 521). Die Bedeutung „lichtreich" סגינהורא für „blind", darüber Ber. rab. c. 30 den Ausspruch hat בשוק סמיא צווחין לעווירא סגי נהור („In der Strasse der Blinden nennt man die Schwachäugigen hellsehend" vgl. noch j. Peah 5, 5, Midr. Sam c. 2), hängt vielleicht mit der Kunde davon, dass bei Indern und Parsen (s. oben S. 158) ein solcher Sprachgebrauch herrschte, zusammen.

Heer im Allgemeinen kannte man die latein. Bezeichnung exercitus. In Echa rab. Peth. No. 27 heisst es im Anschluss an Jes. 29, 1. ר' נחמן פתח הוי אריאל אריאל אריא גיברא קריה חנה דוד קריה שחנה בה דוד קריה דלא חנה ביה אלא דוד קריה שעשה אותה לקסרקיטון של דוד. R. Nachman begann: „Wehe, Ariel, Ariel, mächtiger Löwe; Stadt, die David umlagerte, Stadt, in der David lagerte, in der kein Anderer als David lagerte, Stadt, die er für sein Heer bestimmt hat.“ Für קסרקט hat der Midr. zu h. L. 8, 13 auch die Form קצרקט in der Stelle: מה עשה המלך נטל כל קצרקטין. Obzwar das Richtige von Mussafia angedeutet wird, ist es doch von den Spätern nicht erkannt worden (vgl. noch das syr. אכסרקיטון bei Payne-Smithe sv.). — Ob vielleicht פנקט eine Bezeichnung für „Festung“ oder „Lager“ ist? In Wajik. rab. c. I. (Midr. Chas. II, 3) wird gesagt: אלו היו אוה"ע יודעין מה היה אוהל מועד יפה להם היו מקיפים אותו אהליות וקסטרריות . . . , שעד שלא הוקם המשכן היו אוה"ע שומעים קול הדבור ונתרזין מתוך פנוקטידון. Nach Targum zu Ps. 68, 30 bringen die Könige Gaben aus ihren פונקטין. Lewy (sv. פנקס) schlägt „fanaticus“ vor, Hamasbir giebt πνικτός als Erklärung, was einen wunderlichen Sinn giebt. Das persische bungeh oder bengeh, statio, mansio, mapalia Turcomanorum, tentorium optimatum (Vullers I, 270) dürfte wol zu jung sein und zu ferne liegen, um hier als sprachlicher Beleg dienen zu können, man wollte auch πνύξ, Volksversammlung darin erkennen, (Ha-Karmel 4, S. 326).

Weder dieses noch πανήγυρις oder πυκτεῖον entsprechen dem Begriffe dieses Wortes. Es scheint = πλήκτον oder vielmehr ἄπληκτον (applicatum) zu sein, wie in dem byzantinischen Zeitalter die Feldlager hiessen (vgl. Du Cange gloss. gr. 98). Jechieliedes las (sv. פנקט und נומין) in Gen. rab. c. 15 בנומין ובפנקטין „in Tempeln und Lagern“ anstatt בנמוסין ובפנקסין „in Gesezen und Schreibtafeln.“ Die leztere LA. dürfte die richtige sein, da die Ansicht, dass die Griechen den Römern hinsichtlich des Gebrauchs der Schrift vorangegangen sind, auch in dem Ausspruche der b. Gemara ihren Ausdruck findet, dass die lezteren nicht ihre eigene Schrift und Sprache haben מאי מלכות שאינה הוגנת מלכות הפרסיים (לשון s. Ar. sv. רומי l.) ואמאי קרי לה

מלכות שאינה הוגנת דאין להם לא כתב ולא לשון (Git. 80a). Dasselbe sagt von ihnen auch R. Josef (בזי אתה מאוד שאין לה כתב ולא לשון[58]). —

In M. Rosch hasch. I, 2 findet sich ein Wort, über dessen Bedeutung schon die amoräischen Erklärer getheilter Meinung sind und das wahrscheinlich auch „Schaar, Heer" bedeutet. „Am Neujahrstage" heisst es daselbst „ziehen die Menschen gleichsam an Gott vorüber, wie die Kinder Meron's, denn es heisst: Er, der ihr Herz geschaffen zumal, der merkt auf alle ihre Thaten (Ps. 33, 15)." בר"ה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון שנ' היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. Das Wort בני מרון soll nach R. Acha und nach der traditionellen babylon. Interpretation „Lämmer" bedeuten (b. Rosch hasch. הכא תרגימה כבני אימרנא j. R. H. I, 3 ר' אחא אמר כהדין דירין). Nach Resch Lakisch soll es „die Stufen von Beth Meron" oder nach einer anderen LA. von „Beth-Horon" bezeichnen, was nur einen minder guten Sinn giebt, Samuel übersezt es „wie die Heere des David'schen Hauses" (כחיילות של בית דוד b. ib.) und hat vielleicht כנומירן gelesen, indem נומירן = *νούμερα* (vgl. Frankel-Grätz Mtsschr. 1870 a. a. O.) auch sonst vorkömmt, oder an *μέρος*, wovon *μεράρχης*, Führer einer Abtheilung, gedacht und של בית דוד mit Bezug auf das 2. Sam. 24, Erzählte hinzugefügt. In j. l. c. wird in Form einer Erklärung eine Emendation des mischnaischen Wortes vorgeschlagen ורבנן אמרי כהדא במגנימין. Schönhak erkennt in מגנימין *μίγνυμι*, also vielmehr *μιγάδην*, es ist aber auch möglich, dass dieses = *μαγγάνευμα* „Zauberkunst" ist und hiermit ausgedrückt werden soll, dass die Menschen wie hervorgezauberte Gestalten an Gott vorüberziehen. Es scheint dem Sinne und dem Wortlaute nach die Annahme, dass בני מרון soviel als *κατὰ μέρος* „der Reihe nach, einzelweise" bedeute, die passendste zu sein. — Der *ταξεώτης*, Apparitor cohortalis (Du Cange gloss. gr. p. 1529) wird Mech.

---

58) In b. Meg. 10 a (Est. rab. Einl. No. 12), wo mit Anlehnung an Jes. 14, 22 Babylon (d. i. in der Hagada zuweilen Rom) Schrift und Sprache abgesprochen werden.

ed. Friedmann 61a (wo טכסיאוטינוס die richtige LA. ist), erwähnt. Das Wort טכסטסים, das in Ar. sv: aus Waj. rab. c. 12 anführt und das Spätere so nachcitiren, fehlt im Midraschtexte, dieser hat nur die erklärende Glosse עבדין בניהין תקנה; dasselbe soll auch טקסיוסי sein (vgl. Frankel-Grätz Mtsschr. S. 567)[59]. — Dass der **optio** als אכטיונס vorkömmt, ist bekannt; damit kann אכטיניות oder אכטילאות (Tos. Bechor. 7, j. bab. kam. 3, 3, b. Bech. 55a), das nach Raschi „Bezirke" (ἐπιτελεῖαι?) bedeuten soll, nicht zusammenhängen. Da von zwei Orten, die zwar durch einen Fluss getrennt sind, aber darum doch sehr nahe an einander liegen, die Rede ist, so scheint in אכטיליות **oppidum**, **oppidulum** zu liegen. — In einer antichristlichen Bemerkung (Midr. Chas. zu h. L. 7, 9, Midr. Sam. c. 5) zu Dan. 3, 25 soll das schwierige אפירטום nach der Erklärung Isak Kohen's zu Midr. Sam, ed. Prag 73b, einen Boten bezeichnen. Die Stelle lautet: ורויה די רביעאה דמי לבר אלהין ר' פנחס בשם ר' ראובן אמר באותה שעה ירד מיכאל המלאך וסטרו על פיו אמר ליה, אי! רשע ליתה סרותה! בר אית לי? חזר ויתיב מילך חזיר ויתיב מילוי ענה נבוכדנצר ואמר בריך אלההון דשלח בריה אין כתיב כאן אלא דשלח מלאכיה א"ר ראובן משלו היה (al. אפיריטים) פריטין. „Die Gestalt des Vierten, gleich einem Sohne Gottes; R. Pinchas im Namen R. Rubens lehrte: In derselben Stunde, in der Nebucadnezar so redete, kam der Engel Michael herab und schlug ihm eines auf den Mund, indem er sprach: Wie Frevler! verworfener Sterblicher! habe ich einen Sohn? nimm dein Wort zurück; da nahm er sein Wort zurück. Nebucadnezar antwortete und sprach: Gelobt sei ihr Gott u. s. w., der seinen **Sohn** geschickt, heisst es hier nicht, sondern der seinen Engel geschickt u. s. w. (Dan. 3, 28). R. Reuben sagte: Es war (dieser Engel) ein Bote von ihm (Gott)[60]." Nach de Lara soll אפרטין **Diener** bedeuten

59) Dass דנסטס δυνάστης in der rabbin. Literatur vorkömmt, wie das. angeführt wird, bedarf noch der Belege; dieses Wort hat darin nur die Bedeutung von δανειστής.

60) Ruben's Bemerkung fehlt j. Sab. 6, 9, vgl. hiezu noch die Genesis-Hagada c. 27 (ed. Jellinek in ביהמ"ד 4, S. 41) והרשעים הבבליים אומרים שיש לו בן וכו'.

und vielleicht *ὑπηρέτης* oder apparitor darin liegen. Isak Kohen verweist auf eine Strophe in dem aramäischen Gedichte 'ארכין ה, שמיא לסיני, das in dem deutschen Machsor für das Wochenfest abgedruckt ist u. nach Zunz (Literaturgesch. d. synag. Poesie S. 22) unmittelbar aus Midrasch und Targum hervorgegangen ist, יה יהב רשו לבשרא ודמא למקרב הבא זמן כדו אנא אנפרטין wo (vgl. Heidenheim z. St.) אנפרטין nur Diener bedeuten kann. Andere Erklärungsversuche machen Ber Kohen, Mose Helen, Schönhak u. a. Das dürfte, wenn man nicht vorzieht, das אפריטין des Midr. = apparitio Gesicht, Erscheinung, zu sezen, wol das Richtige sein. — Gesandte heissen sonst auch פרזבטין (*πρεσβευταί*) oder פרזבין (*πρέβεις*). Das erstere scheint die babylon. Amoraeer in der Erklärung des Wortes Prosbul (Git. 3a) beirrt zu haben, denn dass 'בוט „arm“ bedeutet, kann man, selbst wenn man den Anklang an das griech. *πτωχός* beachtet, wol ebensowenig behaupten, wie *βουλή*, davon בליוטס oder nach Analogie von קביוסטס (*κυβεύτης*) auch בליוסטס = *βουλεύτης* gebildet ist, „reich“ bedeuten kann,[61]) vgl. auch Sachs, Beitr. II, S. 70. — Von קסלפנס, das die symbolische Bezeichnung eines Gelehrten ist, lässt sich nichts Gewisses sagen. Es lautet an *καλλιφάνης* an, soll aber nach einer passenden Erklärung (bei Buber zu Pesikta 145a) ein Compositum aus *κόλορσος* und *φάνης* sein. In Koh. rab. zu I, 4 wird erzählt: מעשה ושלחה מלכות אצל רבותינו ואמרה להם שלחו לנו קסלופנום אחד משלכם אמרו כמה קסלפנם יש להם והם מבקשים ממנו קסלופנום אחר כמה מקות פנסין יש להם כמה אבנים טובים ומרגלות יש להם כמדומין שאין מבקשין ממנו אלא מאיר פנים בהלכה שלחו להם את ר' מאיר וכו'. „Einst schickte die Regierung zu unseren Lehrern (und liess ihnen sagen): Schicket uns einen Hellleuchtenden aus euerer Mitte. Da sprachen sie: Wie viele hell Leuchtende haben sie und sie wollen von uns

61) In j. Joma I, 1 wird gesagt, dass die Zelle der *πάρεδροι* (לשכת פלהדרין), die in der Mischna erwähnt wird, früher לשכת בליוטין geheissen habe und später, als die Hohenpriester ihr Amt für Geld erkauften לשכת פלהדרין פראידתין genannt wurde, vgl. auch b, Joma 9b. Die Bezeichnung פרדיאתין kann keine ehrenhafte sein, das Wort scheint mit *παραθητεύω*, um Lohn dienen, zusammenzuhängen.

einen? wie viele Fackeln und Laternen, wie viel Edelsteine und Perlen haben sie! Es scheint, dass sie von uns nur Einen verlangen, der ihnen über das Gesez Licht verbreitet. Da schickten sie R. Meir u. s. w." Meir, auch Nehorai genannt, womit der griech. Name Epiphanius identisch ist, war seiner Zeit der Mann, der einem solchen Titel, denn er hiess eigentlich Miascha (מיאשא, welcher Name sonst auch מישא, d. i. Mose, lautet), entsprach. Hier bietet das Wort סקית oder סקות, wie es auch gelesen wird, Schwierigkeiten. Es ist wol am ehesten mit סקתה zusammenzustellen, welches nach j. R. hasch. II, 2 eine Fackel bedeutet. — Das Gesez heisst häufig נימוס נימוסא νόμος, in Waj. rab. c. 7 (nach der LA. im Ar. sv. נימוס) ist es mit κέλευσις verbunden נימוס היא וקילוסים היא, davon ist נימוקא νομική gebildet (Git. 67 a und sonst vgl. Lebrecht in Hamaskir 1871, S. 91). In Pes. rab. c. 23, Bam. rab. c. 8 werden zwei Bestimmungen aus (römischen?) Gesezbüchern angeführt:

בנמוסות שלנו כל מי שמכתיבעצמו סגרן (al. שרגיון) למלך הוא כופר באבותיו.

Mussafia בנמוסות שלנו כל דאכל צנורא מן קיסר יהיב ביה סכן דפדן (sv. סגרן) erkennt mit Recht darin sacrum oder vielmehr miles sacratus, einen Krieger, der den Soldateneid geschworen hat, סכן דפדן wird von Schönhak (Milluim 47a) mit סיכת פדניה (Targ. zu 1. Sam. 13, 20) für identisch gehalten. Diese Stelle liesse sich demnach übersezen:

„In unseren Gesezen heisst es: Wer sich durch einen Eid dem Könige verschreibt, läugnet damit seine Eltern ab (d. h. sagt sich damit von seiner Familie los)."

In unseren Gesezen heisst es: Wer eine Gabel (d. i. irgend einen kleinen Sold) beim Kaiser geniesst, dem giebt er dafür einen Nagel für seinen Pflug (d. h. ein Stück Ackerland)." Ein Ausdruck für Befehl ist סקרידין = sacratnm, (nach Mussafia sv. scriptum) שכך מוכתב בסקרידין של פרעה שאין עבד מולך ולא לוכש כלידים „so ist es in den Gesezen Pharao's geschrieben,

dass kein Sklave regiere und Handschuhe[62]) trage." Mit „sacrum" scheint auch אסקרנדה j. Ab. sar. I, 4 zusammenzuhängen, dort heisst es nämlich רשמעון בן יוחנן שלח שאל לר"ש בן יוצדק לית את בדיק ליה אהן ירידה דצור מהו א"ל אין יהב תרתין ליטרא דפילפלין לאסקרנדה עאל ואשכח כת.ב תמן אנא דיקליטיאנוס מלכא שבנית אהן ירידה דצור לגדיה דארקילס אחי תמניא יומין „R. Simon b. Jochanan liess Simon b. Jozadak fragen: kannst du nicht untersuchen, was mit dem Markte von Tyrus ist (ob nähmlich dabei ein heidnischer Götzendienst stattfindet)? Da antwortete er, Ja. Da gab er zwei Pfund Pfeffer in die אסקרנדה zog hin und fand dort die Inschrift: Ich Diocletian, der Kaiser, weihete diesen Markt von Tyrus dem Genius meines Bruders Heraclius für acht Tage". Die Commentatoren haben diese Stelle im Allgemeinen missverstanden. Dem אסקרנדה hat Rappoport einen Artikel (E. Mil. S. 162), Schönhak eine besondere Note gewidmet, es scheint sacrarium oder sacellum, „Kapelle, Ort, wo der Göze aufgestellt ist", zu sein. Da es aber vielleicht doch schwer anzunehmen ist, dass der jüdische Gesezeslehrer, um die religiöse Bedeutung eines Marktes kennen zu lernen, einem Heidentempel eine Gabe zugewendet habe, so mag auch die Vermutung, dass אסקרנדה aus *εἰς ἄρκαν* („in den Fiskus", vgl. Du Cange gl. gr. 118) entstanden ist, nicht unbegründet sein. Das Wort יריד, das gewöhnlich für „Markt" gebraucht wird, ist nach Rappaport (Hamagid 1873, S. 421) mit dem arabischen wardun, aditus, identisch. Drei Märkte bei denen ein heidnischer Kultus stattfand, werden in j. l. c. und Ber. rab. c. 47 zusammengestellt, nämlich שלשה ירידין הן יריד עזה יריד עכו ירידה של בוטנה (B. r. בטנן). Mit אסקרנדה סנרון und סקרדין ist das von dem Babylonier Samuel für *ἔπαρχος* gesezte שגריר (j. Schebuot I,)

---

62) כלידים, wofür Ar. (sv. כלדר) כלידרין schreibt und das Ber. rab. c. 90 zu Gen. 41, 44 wieder erscheint, dürfte wol am ehesten = *χλίδων* „Armband" (vgl. Ad. Brüll Trachten d. Juden S. 63) sein; Schönhak schreibt dafür collare, was sicherlich nicht passt. Eine Emendation in כלנידים, welche hier gestattet sein dürfte, da man das Wort zu כלי ידים gestalten wollte, liesse darin *χλανίδιον* erkennen (vgl. das. S. 66). Auch כלי רגלים für רגלי (c. 90) scheint aus כלצולין calceolus oder caligula hebräisirt zu sein.

wol nicht verwandt, da dieser ein persisches Wort, wie etwa schahwar (שחור) hier gebraucht haben dürfte. — Als eine königliche Kostbarkeit wird, Pesikta, ed. Buber 53b, שמירה genannt, ist dies = σημεῖον σημάτιον Wappen, Fahne? —

Von den Rennbahnen und Wettkämpfen, die im byzantinischen Reiche eine grosse Rolle spielten, ist in der rabbinischen Literatur ziemlich oft die Rede. Perles stellt in Frankel-Grätz Mtsschr. 1872, S. 132 ff die Nachrichten und Hauptstellen darüber zusammen. Eine der ältesten ist wol das Gleichniss Ber. rab. c. 10, dessen Sinn durch die Entstellung des Textes völlig verkannt wurde משל למלך שנכנס במדינה וקילסו אותו בני מדינה וערב לו הרבה להן בריצה הרבה להן בהדיוכין לאחר זמן הכעיסו אותו ומעט להן בריצה ומעט להן בהדיוכין כך עד שלא חטא אדם הראשון היו המזלות מהלכין בדרך קצרה ובמהירות משחטא סיבבן דרך ארוכה ובמתינות. Für מעט להן בריכה והרבה ומעט להן בריצה ומעט להן בהדיוכין hat Jalkut 1, 16 להן בדיוקן. Aruch sv. הרך hat die recipirte LA. Der Ausdruck ריצה für Freude ist im Midrasch ungewöhnlich. Die Hagada zählt zehn Synonyma für die Bezeichnung der Freude auf (Pesikta ed. Buber 141b und Parallelst.) und wird mit Beziehung auf das ἅπαξ λεγόμενον תדוץ (Job 41, 14) ריצה erst nachträglich für einen andern Ausdrnck eingeschoben אית דמפקן הרועה ועיילן ריצה. Dies ist nur ein targumischer [63]) oder paitanischer Ausdruck für Freude und ist also hier, wo viele andere geläufige Bezeichnungen dafür nahe lagen, sicherlich nicht am Orte. Es ist wol, wie auch die LA. des corrupten Textes im Jalkut darauf hinweist, בריצה zu lesen; für הריוכין darin Mussafia Buxtorf u. A. ἡδονή erkenuen (In der Landauischen Ausgabe des Aruch heisst der betreffende Artikel sogar demgemäss הדין!) passt eine solche Bedeutung, wie schon Mussafia fühlt, hier ebenso wenig, wie εἰκών, dafür es der Glossator zum Jalkut

66) Als einen solchen markirt es auch Jehuda b. Koreisch (Risalet ed. Goldberg S. 15, vgl. Kimchi Radices ed. Lebrecht 141b. Parchon ed. Stern 15a.). In der Aufzählung der Synonyma differiren vom Midrasch Abraham Bedaresi Chotam Tochnit (ed. Pollak S. 90) und Salomo Urbino (אהל מועד 110b).

hält, nicht hieherpasst. Der richtige Sinn ergiebt sich dadurch, dass הניוכין = ἡνιοχεία, ἡνιοχεῦσις, „Wagenlenkung, Wettrennen" gesezt wird. Die Stelle in Midrasch l. c. ist somit zu übersezen: Gleichniss: „Wie ein König, der in eine Provinz kömmt und dem die Bewohner huldigen, daran Wohlgefallen findet und dort viele Rennen und Wettläufe veranstaltet, nachher aber, wenn sie seinen Unwillen auf sich ziehen, das Rennen und Wettlaufen beschränkt, so wandelten die Sterne, so lange der erste Mensch nicht gesündigt hatte, in kurzer Bahn und in raschem Laufe dahin, erleiden aber, seitdem er gesündigt, eine Verlängerung und Verlangsamung ihres Laufes." Nur auf diese Weise wird das Gleichniss verständlich und zutreffend. Eine andere hagadische Stelle über ein Wettrennen, welches R. Akiba mit angesehen und besprochen hat, findet sich aus Jelamdenu in Or sarna (A. B. No. 12).

Aus der Umgangssprache nahm man Bezeichnungen für Speisen und deren Bestandtheile, für Geräthe und Kleidungsstücke an. In j. Challa I, 4 heisst es: הדא איתתא שאלת לר' מנא בגין דאנא בעי למיעבד אצוותי אטרי מהו דיינסבך ותהא פטורה מן החלה, Ar. schreibt אטרין für אטרי, bei Abr. b. David zu Maim. Bic. V, 19 heisst es אטריגא, Schönhak hält es für ἀθάρη Brei. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es aber = syr. איטרין (P.-Smithe sv.) d. i. ἴτριον, itrium, ein dünner Kuchen, nach Bar-Bahlul „eine Kuchenart (מן ליׁשא דגלוסקא ומתפלגא למנותא זעירתא) aus Semmelteig, der in kleine Portionen geschnitten wird." Für dasselbe ist wol auch הטריות (Nedar. 49a) zu halten, „ein weicher Kuchen, den die Kranken als Brod geniessen," בהיטריות רכות שהחולין אוכלין בהן פתן (vgl. auch j. Ned. 6, 1, Tosefta Ned. c. III, wo באיטר והרכות in באטריות רכות zu emendiren ist). Das Wort אצוותא, das auch im Syr. vorkömmt und „Teigkorb, Backtrog" bedeutet, hängt vielleicht mit ζέω (gähren) und ζυμός zusammen. — טבהק gebratenes Fleisch, das nach R. Josef die Perser ohne Brod essen (Erub. 29b) הני פרסאי אכלי טבהקי בלא נהמא ist = tebahgeh (caro assa vgl. Vullers lex. I, S. 419). — הרסנא (Beza 17a und sonst, nach Ar. sv. „Fische in Oel, Essig und Mehl gekocht" scheint = arab. und pers. הריסה (spissi pulmenti ge-

nus, quod ex cocto tritico coctisque carnibus simul multum contusis, conficitur) zu sein (vgl. Vullers II, 1450) wenn auch in den leztern statt der Fische Fleisch den Hauptbestandtheil bildet. Ob damit auch חרסה (Ar. sv. zusammenhängt? — אברושך soll nach Aruch sv. und nach Raschi (Berach. 36b) ein aus Mehl, Oel und Honig bereitetes Gericht sein. Das Wort findet sich in den Ausgaben nicht, kömmt aber in den grossen Halachot 7b in der Form אברושג vor. Es hängt mit dem griechischen ἀβυρτάκη zusammen und sind vielleicht beide auf das pers. afruscheh „dulciarii genus e farina butyro et melle confictum" zurückzuführen. — פרשיתא Git. 69a ist = crustum — Brödchen, Krümchen heissen j. Pesach. 6, 4 פסתא von ψίς oder ψίξ ההן דאכל חופץ ובדעתיה למיכול קופד צריך מבער פסתה („Wer Käse isst und dann Fleisch zu essen beabsichtigt, muss die Krümchen wegschaffen"). Von dem Stammverbum ψάω ist das rabbin. פספס zerreiben gebildet.

Von Geräthschaften, deren Name noch nicht klar ist, mögen hier nur einige genannt sein. מליסא Topf, nach Lewy (Wörterb. II, S. 42) mit griech. μέλας zusammenhängend, scheint matella, matulata, Wassergefäss zu sein (vgl. Du Cange gl. med. lat. 4, S. 611). — In חמחוי grosse Schüssel liegt chum, vas magnum in quo aquam, vinum etc. condunt (Vullers I, S. 719). Ein grosser Löffel heisst „tscham," darum ist tschamitschah ein kleiner Löffel, der im gottesdienstlichen Gebrauche war. — Die Flasche אספקא[64]) syr. אסקפא soll diesen Namen von dem griech. σκύφος „Becher" haben. Es lässt sich damit auch das junglateinische ascopa, „Flasche" vergleichen. Dasselbe Wort scheint pluralisch auch in Mechilta ed. Friedmann 49a für האספים gestanden zu sein. Diese Vermuthung, die auch der Herausgeber aufgestellt und die dadurch begründet ist, dass unmittelbar vorher durch Deutung bewiesen wird, dass das Manna in die Gefässe fiel, wird dadurch bestätigt, dass in Sifre I, 80g davon die Rede ist, dass das Manna auf die

64) Für אספקא Git. 14a liest Simon b. Zemach (Resp. I No. 33) אסקפא.

Schwellen und Pfosten herabkam מלמד שהיה יורד על האסקופים ועל המזוזות. Hier ist offenbar אסקופא „Thürschwelle“ mit אספקא „Flasche“ verwechselt worden und wahrscheinlich das erstere trotz des Zusazes ועל המזוזות das Richtigere, da קַן = מנא „Gefäss, Flasche“ den Anhaltspunkt der Deutung gegeben hat. In Sifre wird auch weiter bemerkt, dass das Manna in Eisform herabkam und sich wie eine Decke über der Erde ausbreitete, von der die Israeliten, das daraufliegende Manna absammelten (כגליד היה יורד תחילה ונעשה לארץ כמין סקבקוטלא והמן יורד עליו והיו ישראל מלקטים). R. Hillel, der älteste Commentator des Sifre, liest סקוטלא und giebt hiezu folgende Erklärung (bei David Pardo Sifre debe Rab 79b) סקוטלא היינו שוטה שקורין בלשון יונית אנסא.

שוטה ist fehlerhaft für שוט. Er hält das Wort für σκύταλις, das mit ἱμάς identisch ist. Die Erklärung ist wol falsch, aber die LA. richtig, סקוטלא ist = scutula, Schüssel, welches Wort auch die Mischna in der Form אסקטלא hat. Vgl. über das Manna sonst noch b. Joma 78b. — Die Anzahl der verschiedenen Haus-, Küchen-, Feld- und anderen Geräthe, die noch der Erklärung bedürfen, ist zu gross, als dass sie alle hier aufgeführt werden könnten. Die Bezeichnungen dafür sind so wie manche andere oft vorkommende Wörter der Umgangssprache entnommen. Wir nennen von lezteren מֻגלא, Eiter, das auch im Syr. vorkömmt (vgl. bei Payne-Smithe sv. אפמניקי, ἐμπυικοί die Erklärung Bar-Bahluls אילין דבחדידהון נפיחא הוא ומתהפך עוכינא למוגלא עם שרותא) und bei den Byzantinern als μούχλα, mucor, wiederkehrt, vgl. auch das pers. chul, chilun, mucus narium (Vullers I, 715); לשלשה, das der Talmud und das Targum in derselben Bedeutung haben, ist mit dem pers. lusch, lutum (Vullers II, 1104) verwandt. — בוקא Steinchen (Lewy sv. Pesikta ed. Buber S. 18a) ist = βιζάκιον lapillus (Du Cange gl. gr. sv.) Aus ἐπιστήθω, „darauf sieben“ ist j. Bab. b. VII, 2, אפסטיתה das Sieb gebildet; auf ähnliche Weise scheint aus ἐπισάσσω, aufpacken, in Ber. r. c. 70 אפסטקיתא ἐπισαξις das Gepäck, entstanden zu sein, wenn dies nicht = ὀψοθήκη Brodsack, Schnappsak ist, oder mit ἐφοδία „Reisevorrath“

zusammenhängt. In dem ähnlich klingenden איספקסיטין (Est. rab. 1, 14, (darin man speciosus oder officiosus erkannt hat und das der Anlehnung an מתקן nach einen „Zubereiter" bedeuten muss), scheint ἐπισκευάστης zu liegen. — In j. Sab. VII, 2 heisst das geflochtene Körbchen (κάναθρον) קנטורן. — In Moëd kat. 13, b werden Trödler mit dem Namen כרופיתא bezeichnet. ר' יהודה שרי להנך כרופייתא דפומבדיתא לזבוני כי אורחייהו בשוקא (so nach der LA. im Aruch). „R. Jehuda erlaubte den Trödlern Pumbedita's nach ihrer Art am Markte zu verkaufen." Schönhak erblickt darin ein Compositum aus χῶρα und πέζος כרפתא heisst aber im Syr. „Trödel." Ob es mit γρυτή scruta zusammenhängt? —

In der rabbinischen Literatur werden auch einige Kriegswerkzeuge erwähnt. In einer der ältesten Mischna's, die noch aus der zweiten Tempelperiode stammen, wird der Mauerbrecher νίκων (נקון) genannt (Kelim 11, 8), welche Bezeichnung für das gewöhnlich dafür gebräuchliche ἑλέπολις nach dem Zeugnisse des Josephus eine specifisch jüdische ist (Jos. b. jud. 5, 7, 2 ἤδη δὲ τῷ Νίκωνι — αὐτοὶ γὰρ τοῦτο Ἰουδαῖοι τὴν μεγίστην ἐκάλεσαν Ῥωμαίων ἑλέπολιν, ἀπὸ τοῦ πάντα νικᾶν). — Das targum. nnd talmud. Wort für „Pfeil" גירא (syr. גארא) weist auf griech. γέρρον zurück, welches selbst mit skr. çara (Burnouf Dict. S. 638) verwandt ist. — מורנייתא „Stab, Lanze" (vgl. Lewy sv.) ist die aram. Form des griech. μάραγνα. In Mechilta zu Exod. 4, 13 (ed. Friedmann 28, b) und den Parallelst. werden die טרמנטנה tormenta erwähnt. Dasselbe ist auch Echa rab. Peth. No. 24. לשום כרים על שערים טירנין der Fall, wo für טירנין nur טרמנטין zu schreiben wäre. Die Verbindung mit בליסטראות (balistae) in Sifre II, 204, lässt darauf schliessen, dass מטרניות auch dort tormentum wiedergiebt. Der etymolog. Zusammenhang mit materies, matricarius, ist wol hier auch möglich, doch für מריש „Balken" ebensowenig annehmbar, wie man שיבא Spahn (hebr. שְׁבָבִ Hos. 8b) aus dem Persischen ableiten kann[65]). מריש hängt vielmehr mit dem syr. אריש (hebr.

65) Auch שובך, das mit dem hebr. שבכה verwandt ist, und dem das arab. schibakun, concilli, fenestrae reticulatae entspricht, hat nichts mit dem Persischen zu thun.

רשש) „zerstossen, zertheilen“ zusammen, davon מרשותא „Mörser“ und andere Derivata, die bei P.-Smithe I, col. 401 verzeichnet sind. Damit hängt מרשותה die Sägemühle oder vielmehr „Brettschneide“ (j. bab. bat. II, 3.) zusammen. מריש ist also ein abgesägtes Stück Holz, ein Balken. —

Eine reiche Anzahl fremder Bezeichnungen bietet die Untersuchung der in dem rabbinischen Schriftthume vorkommenden Namen für Kleidungsstücke. Vieles darüber liest man in der als eine gründliche Arbeit anerkannten Monographie „Trachten dcr Juden im nachbiblischen Alterthume“ von Dr. Adolf Brüll, von der der erste Theil erschienen ist und ein zweiter noch folgen soll (Vorwort S. VI.). Es ist hier auf eine noch wenig beachtete Stelle in Midr. Abba Gorion (ed. Jellinek S. 16) aufmerksam zu machen, wo zu Est. 6, 8 folgende Erläuterung sich findet: יביאו לבוש מלכות שארגתו לברק לילות בחשך ועוד אחר איצטבינ שמו שהביאו לדריוש ממדינת הים ועוד אחר כלי ירוק שמו שהביאו לדריוש ואחר שנירגו שמו שפירה קוראסן לו חחש טוב זכרינו וכתר מלכותו ואחר מגדולי מלכות יכריז לפניו ויאמר כל מי שאינו כורע ומשתחוה לזה הוא לדרינה וביתו יתן לו. Es scheint, dass hier אצטבינ in איסטכין = *στίχιον, στιχάριον* (Brüll das. S. 57) oder = istabrag, ein Seidenkleid bei Persern und Arabern, syrisch אסטברגא (Payne Smithe 294) und כלי־רוק (das wol ein Wort bildet) in כלינידין = *χλανίδιον* (das. S. 63) zu emendiren ist; שנירגו ist unklar, es kann vielleicht eine Corruptel aus *σινδών* sein. שפירה קוראסן לו תחש טב scheint, trozdem man in קוראסין *κρόσσοι*, Fransen, erkennen könnte, eine entstellte Uebertragung der aramäischen Worte שיראה פרגינן דמטכם באבנין טבין (al. פרדינן) zu sein. Das Wort זכריוו ist vielleicht = זנרינו „sein *ζωνάριον*“ [66]). Es wäre also diese Stelle zu übersezen: „Man bringe ein königliches Gewand, dass sie beim Lichte der Nachtblitze (des Wet-

66) Einen Beweis, wie entstellt der Text dieses Midrasch ist, bietet S. 28, wo מלא מד״א דלא שתו מזיק״א ארטון חגרבה gemäss Est. rab. ed. Jafeh 10b, wo כותאי für מד״א steht, wol zu lesen ist כמו הלין מד״א דלא שתו מזיק״א ארמון מגרב״א „Wie die Meder, die nicht aus Schläuchen trinken und daher aus Fässern nehmen“.



terleuchtens?) gewoben, dann ein anderes, dessen Name στιχάριον (oder Istabrag) ist, das man dem Darius von der Meeresprovinz gebracht hat, ferner das χλανίδιον, das man ihm gebracht und endlich das, welches σινδών heisst, ein befranstes Seidenkleid, das mit Edelsteinen ausgelegt ist, den Gurt und die Krone des Königs u. s. w. —

In der Mischna Kelim 29, 2 und in einer Baraita b. Sab. 120a (j. ib. 16, 5) wird ein Kleidungsstück, das aus zwei gleichen Theilen besteht und also ein Paar bildet, unter dem Namen שני סבריקין erwähnt. Nach Jechielides (sv. סברק vgl. auch סוירק), der es gewiss mit אברסקין braccae verwechselt, soll es Beinkleider bedeuten, nach Hai Gaon sollen es „Aermel" sein. Der Wortlaut lässt nur an συβρίκιον, subricula, denken, das nach Du Cange gl. med. c. 1408 ein „Kopftuch', das Frauen unter dem Schleier tragen" bedeutet. Auch die der LA. ספרק entsprechende Form σουρφίκιον ist nachweisbar. Da dieser Name in der Baraita neben מעפרת vorkömmt, so ist diese Bedeutung wol die dem Worte entsprechende. — פתגא eine Art Oberkleid, das man mit dem hebr. פתיגיל vergleicht, scheint mit patagium, goldenes Stück, Kragen am Kleide zusammenzuhängen. — דילמיא j. Kilajim 9, 4, das in Trachten der Juden S. 39 auch anderswoher nachgewiesen und durch das byzantinische δουλαμά vestis interior belegt wird, dürfte mit dem persischen dulmajan, marsupium ex corio, medio corpori accinctum, zona (Vullers I, S. 936) identisch sein. — Zu סרבל, das an einer Stelle unzweifelhaft „Schuh" bedeutet und dafür das Arabische und Byzantinische ähnliche Formen zur Vergleichung darbieten (Brüll a. a. O. S. 88) ist noch das gr. ἀρβύλη zu vergleichen. — מילא, syr. מילתא soll nach Lewy (II. S. 32) auf μήλειος oder μιλήσιος zurückzuführen sein, es ist aber vielmehr das griech. μάλη, μάλιον darin zu erkennen, das den Byzantinern geläufiger Ausdruck für Wolle ist[67]) (vgl.

67) In אמלין, Mantel (Lewy sv.) kann wol auch, wie Schönhak vermutet, μάλη, μάλλος liegen, zumal dieses Wort nach den syr. Lexikographen (s. Payne Smithel, 230ff) einen zottigen Stoff bedeutet Das von einigen dafür gesezte חמילתא, eine Decke, die mit Schnüren versehen ist אמלא דאית)

Du Cange gl. gr. 857). Das damit verwandte מלמלה, welches Git. 59a einen feinen Stoff bezeichnet, ist das pers. malmel, Musselin (Vullers II, S. 1211). — אפרין Matte, Pferdedecke, das Sachs (Beiträge II, S. 114, Anm. 109) = bursa sezt, ist wie Jechielides sv. bemerkt, persischen Ursprungs. Im Zendischen heisst die Matte barezis (Justi Lexikon S. 212), welches Wort im Sanskrit barhis, im Huzvaresch barashu, im Armenischen barths lautet (das.) Mit diesem und mit אוירטין הבאין ממדינת הים (Tosefta Tumah we-Tahara c. 4) scheint ἄβερτα averta, equi ornamentum laterale, pectori substrictum (vgl. darüber Meursius gl. graecobarbarum p. 1) zusammenzuhängen.

Eine besondere gründliche Untersuchung verdienen die in dem rabbinischen Schriftthume vorkommenden vielen Thier- und Pflanzennamen. Ueber die ersteren besizen wir in Lewysohn's „Zoologie des Talmuds“ eine sehr gründliche und umfassende Arbeit, über die lezteren sollte Duschak's „Botanik des Talmuds“ Ausführliches geben, die aber zu viele Lücken hat, als dass sie ihrem Titel entsprechen könnte. In Hechaluz 7, S. 3 vergleicht Schorr mit dem im Bundehesch v a r a g h genannten Vogel den בר הדיא, der nach Sifra (wo בן ההדייה geschrieben wird) und den Parallelst. (bei Weiss, Sifre 50b) eine Art des biblischen דַּיָּה ist. Die LA. בר חירייא im b. Talm. (vgl. Muss. sv.) entstand aus dem neup. kor „sehen“, weil man diesem Vogel eine besondere Fernsichtigkeit zuschrieb. (Waj. rab. c. 5 בר הדיא הוא צופה מאבלו מ״ה מיל).[68]) Am meisten entspricht hier die Erklärung Mose Helens zu W. r. l. c., nach welchem הדיה eine aramäische Form des hebr. דיה ist; selbst der Anklang am ἐρῳδιος oder ardea, den man bei ברהריא annehmen könnte, kann dieser richtigen Vermutung kein Gegen-

לה ערקא), kömmt in der Mischna Ned. 7, 3, als חמילה vor, ebenso im Talmud קטיפתא in der hebr. Form קטיפה (vgl. Ad. Brüll a. a. O. S. 59).

68) בר הדייא war auch der Name eines Traumdeuters, der zur Zeit Raba's lebte (Berach. 56b) und eines Gesezeslehrers (vgl. Heilprin Sed. ha-Dorot II S. 80).

gewicht bieten. Das ähnlich lautende syr. כודרא (P.-Smithe sv. אופא) ist aus כורדרא, dem χαράδριος der LXX entstanden. — Ein eigentümliches Bewandtniss hat es mit dem in b. Sab. 28a vorerwähnten חלא אילן, das, wie eine Vergleichung der Parallelen zeigt, nur fehlerhaft sein kann. Dort wird nämlich über die Bedeckung des Stiftzeltes folgende Notiz mitgetheilt ר' יהודה אומר שני מכסאות היו אחד של עורות אלים מאדמים ואחד של עורות תחשים ר' נחמיה אומר מכסה אחד היה ודומה כמין חלא אילן „R. Jehuda lehrte, zwei Decke waren, eine aus rothgefärbten Widderfellen und eine aus Tachasfellen, R. Nehemia lehrte, es war eine Decke, die einem חלא אילן glich." Der darauf erhobene Einwurf, dass das leztere nicht richtig sein kann, weil das חלא אילן ein unreines Thier sei, wird durch den Hinweis auf den Wortlaut כמין חלא אילן, nach welchem es nur etwas dem Felle dieses Thieres ähnliches vielfarbiges Fell war, widerlegt. In Ar. sv. חלא wird eine Erklärung aus einem geonäischen Responsum angeführt, in welchem חלא אילן als ein katzenartiges Thier dargestellt wird, das zum Fangen der Kaninchen dient, im Syr. שפקא (פסכא) im Arabischen זבזב (zebzeb vgl. Bochart Hieroz. I, 909) und griechisch חלא אילן heisst. Das leztere soll nach Lewysohn (§ 130) ζηλοῦν ὕλην sein. Wäre חלא אילן aramäisch, dann könnte es in der ursprünglichen Bedeutung „Baumhänger", etwa das Eichhörnchen oder ein auf Bäumen sich bewegendes Thier bezeichnen. Nach Schönhak soll חלא אי' das Frettchen bedeuten (Hamasbir II, 103 ff.). Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte R. Nehemia hier aber überhaupt nicht ein Thier im Sinne und haben die babylon. Amoraim seine Worte missverstanden. In j. Sab. II, 3, wird eine drei Ansichten enthaltende Bemerkung über תחשים (Exod. 26) mitgetheilt ר' יהודה ור' נחמיה ורבנן ר' יהודה אמר טיינין לשם צובע' נקרא ור' נחמיה אמר גלקטינין ורבנן אמרי מין חיה טהורה וגדילה במדבר und dann auch im Namen R. Meir's mitgetheilt כמין חיה טהורה ברא הקב"ה למשה במדבר כיון שעשה בה מלאכת המשכן נגנזה vgl. Kohel. rab. zu Kohel. 1, 9 wo das leztere mit der dritten Ansicht, die dort R. Jochanan angehört, in obiger Baraita verschmolzen erscheint und die Varianten אלטינון für טיינין und גלטינון für גלקטינין beachtenswerth sind. In Pes. rab. c. 33 ist dies verkürzt ר' יהודה אומר מאינין

ור׳ נחמיה אומר חיה טהורה וכו׳ (l. טאינן), in dem jungen Bam. rab. c. 6 ist R. Meir's Ansicht in einer nach den ergänzenden Bemerkungen bearbeitenden Fassung wiedergegeben, Tanchuma (Teruma No. 6), kennt blos eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Jehuda und R. Nehemia, die aber dort nur eine Dismembrirung des Meir'schen Sazes ist. גלא קטינן (Ber. rab. c. 20) oder גלקטינן (in Koh. r. ib. auch גלבטינן geschrieben) bezeichnet das Wieselfell und zwar ist dieses Adj. aus γαλῆ ἰκτίς, felis mustelina, wie dieses Thier wol mit seinem generellen und speciellen Namen hiess, gebildet worden; in טינון erkennt Sachs (Beitr. I, S. 131) ἰάνθινος, was durch die LA. אלטינון = אנטינון bestätigt wird. Nach Est. rab. zu Est. 1, 6 übersezte Akylas die Worte חור כרפס ותכלת durch אירינן קרפסינן טינון, ... wie auch die Vulg. diese Worte durch tentoria aëri coloris et carbasini ac hyacintini wiedergiebt (vgl. auch Mussafia sv. טינון). Da nun die bab. Recension die über תחש bestehende Meinungsverschiedenheit anders als die übrigen Quellen darstellt nnd aus R. Nehemia's Satz das. כבסה אחד היה ודומה כמין חלא אילן durchaus nicht erwiesen ist, dass er mit ח״א ein Thier bezeichnet hat, ja sogar es dem Sinne angemessener ist, in חלא אילן einen Ausdruck für Buntfarbigkeit zu erkennen, was auch nach der Gemara hier besonders zu betonen ist, so darf man wol die Annahme wagen, dass das vereinzelte חלא אילן aus dem öfter vorkommenden קלא אילן, welches buntfarbig, schillernd, bedeutet, verschrieben ist. Unter קלא אילן ist, wenn man die bereits im Aruch s. v. citirten Stellen Menach. 41b bab. kam. 91b, bab. mez. 61b vergleicht, eine ins Blaue schillernde Farbe, die unverwischbar ist, zu verstehen. Woher Sachs (a. a. O.) und Lewysohn (Einiges über die Farbenlehre des Talmuds in Frankels Mtsschr. 7, S. 450) es wissen, dass קלא אילן die Indigopflanze bezeichnet, ist uns unbekannt. Es ist, wie Sachs (a. a. O., 122) mit Recht annimmt = καλάϊνος, hellblau, schillernd, purpurartig, welches selbst mit dem hebr. חַכְלִילִי etymologisch verwandt scheint. Sollten die bab. Amoraim dieses Wort, vielleicht mit pers. kalahri oder galahri, Eichhörnchen (Vullers II, S. 875) verwechselt haben und dies in ihrem Munde קלאין von תלאין

gelautet haben? das. 1020 wird zwar auch ein Wort glajun oder klajum, das ein „reichfarbiges Kleid" bedeutet, verzeichnet, genus vestis, in quo septem colores conspicui sunt, allein es scheint, dass dieses aus χλαῖνα (talm. כלנידן כלן) entstanden ist. — סוסיא ברקא ein gutes Pferd, das Synh. 98 a erwähnt wird (vgl. Ar. sv., wo auch die LA. בארג verzeichnet wird), scheint = baraghi species quaedam equi (Vullers I, S. 170 zu sein. Die LA. בארג hat auch Jizchaki Ab. sar. 30a. Dieser entspricht bareh, Pferd, welches Wort auch ein aus Reismehl Hirse u. a. Ingredientien bereitetes Getränk, das berauschend wirkte (Vullers I, S. 171), bezeichnet. Demnach ist in Ab. sar. l. c. מי בארג (nicht חמר ב' wie Ar. sv. ב' hat) die richtige, LA. — Für ארני חשדה (M. Kilajim 8, 4), damit אבני השדה Job 6, 23 identificirt wird, ist vielleicht ארני השדה zu lesen. Die Peschittho übersezt זמר (Deut. 14, 5) mit ארנא. Dieses Wort bedeutet nach den syr. Lexikographen eine Bergziege oder ein Bergschaaf (s. Payne-Smithe I, S. 393). Es wurde zwar, weil R. Jose sagte, dass die Leiche dieser Thiere denselben Grad der Unreinheit an sich tragen, wie der menschliche Leichnam, als eine Art von Waldmensch aufgefasst (vgl. die p. Gem. z. St. Ar. sv. ארנא und die Comm. zu Mischna a. a. O.), allein die allgemeine Ansicht ארני השדה חיה scheint doch die richtigere zu sein. Im Persischen heisst eine Kameelart arvaneh.[69]) Was Jose im Sinne hatte, ist noch unaufgeklärt. — Der Name für die Mücke, der im Talmud und im Syrischen gebräuchlich ist, בקא hängt mit dem zendischen makhsi (p. magac, assyr. mac, mashi) zusammen, vgl. Justi S. 222.

An Pflanzennamen ist besonders der palästinische Talmud sehr reich. Viele von ihnen kommen auch in ähnlichen Formen im Syrischen und Arabischen vor nnd sind griech. oder lateinischen Ursprungs. Doch muss hier ebenfalls die Umschau nach Fremdwörtern sich über weitere Kreise verbreiten In dar Mischna Pesach. II, 6 werden zu den bitteren Kräutern, die am Pesachfeste gebraucht werden können, ausser dem Huflattich (חזרת) und dem in der Bibel genannten מרור

69) Das griech. ἀρνήν ist viell. mit ארנא verwandt.

noch חמכא עולשין und חרחבינא aufgezählt. Die עולשין werden in der p. Gem. z. St. wie auch j. Kilajim = טרוקסימן τρώξιμα gesezt, nach den syr. Lexikographen Bar-Ali und Bar-Bahlul ist dies (im Syr. lautet es טרקסימא oder טרכסימא) eine Endivienart (Payne-Smithe I, sv. אנטובא). Mit Recht wird daher in der bab. Gemara (Pesach 39a) עולשין mit Endivien identificirt (עולשין הגרבי); im Persischen heisst eine Art von Waldendivie i'lath (Vullers II, S. 580), welche höchst wahrscheinlich in der p. Gemara (Kil. l. c.) עולתין genannt wird. ר' יוסי בי ר' בון אמר יסיח לי עולשין טרוקסי, עולשי השדה עולתין. „R. Jose, Sohn R. Ahun's, sagte: Mir theilte man mit, Ulschin sind Troxima, Feld-Uschin heissen Ulthin." In חמכא liegt unser Tabak, die Form tamaku hat dieses Wort auch in Puschtu (vgl. Trumpp in Ztschr. d. DMG. 21, S. 40). Der babyl. Talmud giebt es blos durch die aramäische Form חמכתא wieder, im pal. Talm. wird es griechisch durch גנגידין γίγγίδιον, Körbelkraut, übersezt, welches wie (Buxtorf sv. חמכא) bezeugt, die Juden zu seiner Zeit noch als Bitterkraut an den Pesachabenden genossen.[70]) In חרחבינא erblickt Landau, der es von חרב ableitet, eine Nesselart (urtica maior). Es klingt an die latein. Bezeichnung der Judenkirsche halicacabus an, allein diese Pflanze kann wol hier nicht gemeint sein. Nach Resch Lakisch (b. Pes. l. c.) ist הרחבינא = אצוותא דדיקלא, derselbe übersezt aber auch ערקבלין (oder ערקבנין wie die p. Recension hat) in M. Erub. II, 6 durch אצותא הרזיאתא דדקלא (b. Er. 26b, das lezte Wort fehlt in den Ausgaben, findet sich aber in Aruch sv. אצוא, was Rabbinowycz var. lect. V, S. 99 entgangen ist) und giebt dadurch zu verstehen, dass ערקבנין und חרחבינא eines und dasselbe sind, was leicht in die Augen fällt, da ח oft mit ע und auch mit ק verwechselt wird. Da die M. Erub. l. c. auch die LA. עקרבנין hat, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass, wie schon Bertinoro z. St. vermutet, damit das Skorpionenkraut (scorpinaca) gemeint sei. Die Erklärung R. Lakisch's ist eher etymologisch als traditionell; er hielt חרחבינא für ein Compositum

70) חמכא wird aber von den Casuisten gemeiniglich als „Meerrettig" angesehen (vgl. Lipman Heller z. St.).

aus חרה = p. tscherhi, kreisförmig und בינא, das in der Form בין (*βαΐον*) Palme bedeutet und erblickte in חרחבינא = חרונייתא דדיקלא „was um die Palme herumwächst." In dem Commentare R. Chananel's zu Pesachim ed. Paris 67a fehlt חרדייתא; die Erklärung lautet blos אסוא דדיקלא und es ist möglich, dass = tscherkeh oder tscherkaleh, planta debilis caule tenui (Vuller I, S. 669) später zur Verdeutlichung hinzugefügt wurde. Bezüglich des hier allein vorkommende אצווא oder אסווא ist man zu sehr auf Vermutungen angewiesen, als dass sich darüber etwas Bestimmtes aufstellen liesse. Von der Myrthe kann wol die Rede nicht sein, möglich ist es = a s, species herbae odoratae et bene odolentis (Vullers I, S. 34) In der Gemara wird zu חרחבינא angemerkt: אמר ר' יוסי בר' בון אמר ר' יסי חלי. Man könnte יסי als den Namen des Gesezeslehrers betrachten. in dessen Namen Jose b. Bun gesprochen, da der lezte der palästin. Amoraim, wie ihn Frankel (Einl. in den p. T. 102a) nennt, kaum von einem der Patriarchen, die blos Rabbi hiessen, Mittheilungen empfing, allein die Erklärer ziehen יסחלי zusammen, was möglich סחלי (neuhebräisch שחליים) Kresse bedeutet. Das מרור der Mischna scheint, da die pers. Gem. es als ein bitteres Kraut von blassgrüner Farbe betrachtet, aus dem beim Abbrechen ein Saft hervorfliesst). ירק מר ופניו מכסיפי ויש לו שרף), und auch die babylonische Gemara ein Wort מרירתא zur Erläuterung hinzufügt, eine specifische Bezeichnung, vielleicht für das marrubium (Andorn), zu sein.[71]) In der Baraita Bar-Kappara's (b. ib.) werden dieselben Kräuter genannt und darunter noch חרחלים, welches viell. = khartssheluk oder kartschakuk (Vullers S. 676) ist. Die Baraita Samuels zählt eine Art als חרגינים auf, was vielleicht nur ein anders ausgesprochenes חרחלים ist. R. Meir nennt daselbst noch als Bitterkräuter ומרירואר (al. 'סם) עסווס וטורא. Das erstere ist wol gleich satureia Satureia, Gartenysop, griech. *σαύθρια* (Du Cange gl.

71) Nach der b. Gemara, die hier, was selten vorkömmt, ohne frühere Vorbereitung an eine Stelle der Tos. (c. II) anknüpft, waren dies die Eigenthümlichkeiten aller Bitterkräuter.

gr. sv.), מריאור scheint amaracus, maiorana, *μαγγύρανα*, Majoran zu sein. Ob auch הסריגרין j. Kil. l. c. = satureia ist? — In dem Alphabetum Siracidis (ed. Steinschneider 21b, 22a) werden 30 Bäume genannt, von denen die ersten zehn ganz geniessbare Früchte tragen; bei zehn kann nur das Innere und bei noch anderen zehn nur das Aeussere genossen werden [72]). Diese sind:

A. 1) תפוחים (Aepfel), 2) תאנים (Feigen), 3) שקמים (Maulbeeren), 4) אתרוגים (Ethrogim), 5) ענבים (Trauben), 6) ספרגלים (Quitten) [73]), 7) אגסים (p. akudsch, Mispeln), 8) בטנים (Pistacien), 9) פלפלין (Pfeffer), 10) לימוניא (Limonien).

B. 1) רמונים (Granatäpfel), 2) אגוזים (Nüsse), 3) שקדים (Mandeln), 4) פסתקין (Pistacien), 5) סניברין (Sunburun-Früchte) [74]), 6) מורלין (al. מודלין, Muskaten? myristica nux?), 7) קרטפלין (al. קלפלין viell. *κάρυαλεπια* Haselnüsse), 8) גונזרין (al. גנדרין gleich *κοτνάριοο*, *κόναρα*, *κουκουνάρα* Du Cange gl. gr. 728 Zirbelnüsse), 9) קרוטין (קרוטין, caryotides? Datteln), 10) . . . . [75])

C. 1) תמרים (Palmfrüchte), 2) זיתים (Oliven), 3) הרובים (Johannisfrüchte), 4 פירסקין (al. אפרסקי Pfirsiche), 5) עחררין (Birnen), 6) שופין (*ζίζυφα*, Brustbeeren), 7) אחוכין (al. אחניות, מרוניות, הרובין vgl. syr. חויא, prunus Pflaumen), 8) גרגרניות (nach j. Pea

---

72) Auf die Parallele im Bundehesch hat bereits Schorr (He-Chalus 8 S. 24) aufmerksam gemacht, vgl. auch Rhode, die heil. Sage d. Parsen S. 534.

73) Vgl. Payne-Smithe I S. 316.

74) Das arab. Wort für סנוברין ist S. 22 צנובר d. i. ssunburun- palma, cuius inferior pars tenuis est et glabra est inferior pars rami eius, paucos quoque fructus ferens (Freytag lex. arab. lat. S. 351). Die LA. סנתרים in Schorr's Manuscript ist daher falsch.

75) Die arab. Uebersezung zu den sub. B genannten Fruchtnamen zählt (in ed. Amsterdam 8a) 10 Arten auf, ושמן בלשון ערבי גוז, לוז, פסתק,) בנדוק, שפל, יטוש, שהבלוט, רומן (רומן .l), צימבר (צינובר .al), בלוט von denen g'aus (Nuss), laus (Mandel), fustuk (Pistacien), bundukun (glans nussilis), rumanun (Granatäpfel), ssunburun (s. d. vor. Anm.) und ballutun (Buchecken) bald zu kennen sind. שפל, יטוש und שהבלוט sind noch unklar.

8, 4 = הנדקקי ἰνδικόν Pfefferfrucht? vgl. auch Ar. sv.), 9) תרוחים (al. גרוחים viell. arab. g'irwatun Koloquinthen), 10) עלוסים (al. עלוטים Lotosfrüchte?)

Es bleibt hier, da wol die Quelle, aus der diese Angabe stammt, nicht mit Genauigkeit benuzt wurde, und bei seltenen und fremdartigen Wörtern auch die Abschreiber ohne Verständniss copirten, noch manches fraglich. Die talm. Botanik ist dadurch, dass eine ganze Ordnung, also der 6. Theil der Mischna, meist auf die Agricultur bezügliche Geseze behandelt, an Namen von Pflanzen und Angaben über dieselben reich, doch sind diese, insoweit sie nicht hebräisch oder aramäisch sind, nicht leicht zu erklären. Oft findet sich ein zur Vergleichung dienendes Wort in dem mittelalterlichen Latinismus, wie z. B. der Schierling, im Talmud (bab. kam. 47a) אפריזא erst bei jüngeren Schriftstellern unter dem Namen apirisium erscheint (vgl. Dieffenbach gloss. med. lat. sv). Doch giebt bei vielen das Syrische und Arabische genügenden Aufschluss. So ist שבת, eine im Talmud erwähnte Gewürzart = syr. שבתא, arab. schabat, Anis (vgl. auch P. Smithe s. v. אניתון), כנתא Spelt = syr. כונתא pers. kun u. dgl.

Dem Hebräischen fremd und theilweise anderen Sprachen entlehnt, sind die Bezeichnungen für Körpertheile. In Kohelet rab. zu Koh 7, 19 werden 10 (oder, vielmehr 12) Organe gegenannt, durch welche die in den Körper aufgenommenen Speisen ihren Weg nehmen.

עשרה דברים המשמשים את הגוף . . . . ואלו הן מפומא לוושטא, ומן וושטא להמסיסא, ומהמססא לקיבתא, ומקיבתא לאסטומכא, ומאסטומכא לכרוכא קטינא ומכרוכא קטינא לבית כסיא, ומבית כסיא לבנת מעיא ומבנת מעיא לכרוכא עביא ומכרוכא עביא לסני דיבא ומסני דיבא לפטרוקא ומפטרוכא לעוקתא ומעוקתא לברא.

In Waj. rab. c. 3 wird in ähnlicher Weise das Gefässsystem des Viehes beschrieben.

מפומא לוושטא, מוושטא לאסטומכא, מאסטומכא להמסיסא, מהמסיסא לבית כסיא מבית כסיא לכרסא מכרסא לבי מעיא, מבי מיעיא

לטרוכה קטנא, ומכרוכת קטינא לכרוכת עביא, ומכרוכת עביא לסניא דיב ומסניא דבי לפטטרכא ומפטטרכא לברא.

Für לברא hat Ar. sv. פטטרכא die unrichtige Lit. לכורא. In Jalkut II, 976 wird zwar Waj. rab. als die Quelle bezeichnet, allein die Anführung bietet daselbst eine 3. Recension dar:

מפומא לוושטא, ומוושטא להמסיסא ומהמסיסא לקיבתא ומקיבתא לאסטומכא ומאסטומכא לכרוכא קטינא ומכרוכת קטינא לכרוכה עבה ומכרוכא עבה לכנת מעיא, מכנת מעיא לפיטרכא, מפיטרכא לעוקתא ומעוקתא לברא.

Es werden hier also genannt: 1) der Mund, 2) die Speiseröhre, 3. 4. 5) der Magen in drei Abtheilungen, stomachus, echinus (vgl. Lewy sv. קיבתא) und omasum (המסיסא), 6) der Dünndarm (כר׳ קט׳), 7) die Haube (כיכסיא, wörtlich „Becherhaus), 8) der Bauch (כרסא), 9) der Mitteldarm[76], 10) der Dickdarm (כר׳ עב׳), 11) das Schleimsieb (סניא ריבי vgl. Ar. sv. סן), 12) der Mastdarm (פטטרכא = πρωκτός), 13) das Siegel (d. i. der After (vgl. טבעת Sab. 108b).

Wie hier manche Namen nicht dem Hebr. und Aram. entstammen, so ist es auch bei manchen anderen derartigen Bezeichnungen der Fall. Es ist wol das nicht da anzunehmen, wo sie auch in einem hebr. Stamme wurzeln können, wie z. B. bei מוח, das in dem neuhebr. Dialecte die specifische Bedeutung „Gehirn" hat und in der Bibel nur einmal (Job. 21, 24) als Mark der Knochen gebraucht wird, währenddem

76) Die richtige LA. ist die in Jalkut כנת מיעיה, welches dem talmud, כנתא (Chul. 113a u. sonst) entspricht, vgl. auch Midr. Sam. c. 12. Im Pers. bedeutet kun podex (vgl. Vullers II, 920) und ebenso כָּנא im Syr. (Ferrar. p. 909). Der umfassendere Begriff, den die Rabbinen damit verbinden, liegt auch dem syr. כונתשרא (Comp. aus כנתא und שָׁרא) profluxis alvi zu Grunde. Auch כנשרא, Targumwort zu לשרך (Spr. 3, 8) gehört hieher. Es bedeutet nicht Wirbelsäule wie Lewy (Wtrb. II S. 374) annimmt, sondern Bauchknoten Nabel und ist ein Compos. aus כנתא alvu und שרא, umbilicus; vgl. über das leztere Fürst Wtb. II. S. 497.

es mit skr. majja, zend. mazga, hzv. mazg, pers. maghz „Gehirn, Mark“ unzweifelhaft verwandt ist, allein oft ist der fremde Ursprung unzweifelhaft. so hängt קרקבן das im Syr. auch „Netz“ bedeutet, gewiss mit κεκρύφαλος, „Netz, Magen“ der wiederkäuenden Thiere, zusammen, ist קוליה (Chul. 125b) = κωλῆα Hinterviertel und שיפי (Ab. sar. 25a und Chul. 92b) = ὀσφύς Lende[77]. Zu חוטמא Nase (Ar. chatmun) lässt sich das albanesische χουνδε (Ztschr. d. DMG. 17, S. 653) vergleichen. — Die Luftröhre sammt Allem, was daran hängt, Lunge, Herz u. s. w. heisst Chul. 111a קניא בקופיה (vgl. Jizchaki z. St. u. Ar. sv. קף 10). Der Ursprung dieses Wortes ist, obwol es sich als „das Umgebende“ auffassen lässt, dunkel, aber wahrscheinlich ist es, dass es mit אסקופתא (j. Schek. VII, 2, Ab. sar. II, 8) identisch ist. Dort wird nämlich erzählt: רב נחת לתמן חמתון מקילין וחמר עלידון חד כה נש אזל בעי משיגה אסקפתיה גו נהרא ואבשתיה ואזל ליה חזר בעי מי סנינא א״ל רב אסר לך דנא אמר האי שטף נהרא ואייתי חורי דנבילה תחתוי. „Rab kam dahin (nämlich nach Babylon), da sah er, dass sie es (mit Fleisch, das eine Zeit unbewacht geblieben) leicht nahmen[78]. Einer wollte sein אסקופתא im Flusse waschen, da entfiel es ihm und schwamm fort. Als er es wieder aufnehmen wollte, sagte ihm Rab: Das ist dir verboten, dieses, meinte er, hat der Strom fortgeschwemmt und hat ein anderes, von einem Aase herrührendes, dafür zugeführt.“ Wenn man annehmen könnte, dass in der b. Gemara (Chul. 95b) dasselbe in anderer Form referirt wird, so wäre die Bedeutung von אסקפתא, das nach Lonsano (sv.), wie das italien. minugia Därme bedeuten und im Arab. in der Form sakat vorkommen soll, zu eruiren. Dort wird nämlich erzählt: רב הוה יתיב אמברא דאישתטית חזייה להאי גברא דהוה קא

77) Als semitisches Sprachgut ist hingegen das verschiedentlich erklärte אטמא (syr. עטמא oder עיטמא) „Schenkel“ anzusehen und zwar ist es dasselbe, was hebr. עצם.

78) Mose Weikersheim in דרבוני זהב (89a) liest מקולין, „Metzgerladen“; die Auffassung der anderen Commentatoren, der wir hier folgen, ist offenbar die richtige.

מחוור רישא נפל מיניה אייתי סילתא שדא אסק תרין אמר רב עברי נמי הכ
אסריגהו ניהליה.

„Rab sass bei der Furt des Ischtatit, da sah er, wie, als einem Manne, welcher einen Kopf rein wusch, dieser entfiel, er einen Korb herbeiholte, ihn in den Fluss hineinwarf, aber statt eines zwei Köpfe auffischte. Da sprach Rab: „Sollen wir auch so verfahren?“ und verbot ihm den Genuss der beiden Köpfe.“ Allem Anscheine nach wird das eine Factum in zwei verschiedenen Recensionen vorgetragen, dann wäre aber אספקתא nicht mit קופיא, wie wir oben annahmen, sondern mit רישא identisch und es frägt sich, ob nicht caput, occiput, occipitium in dieser Form in den babylonisch-aramäischen Dialect eingedrungen ist? — Hier ist auch anzumerken, dass das aram. und syr. חרב, Fett, mit dem pers. tscherbi, adeps, pinguedo (hzv. carpashu) stammverwandt ist; vielleicht liegt dasselbe Wort auch dem spätlat. scirbus zu Grunde.

Manche Verba, die das talmudische Idiom in reduplicirter Form darbietet, sind aus Stämmen anderer Sprachen gebildet, so בזבז, verschwenden, von p. bachten, ludere, donare, לגלג, von Lewy (sv.) mit λαλαγέω verglichen, vielleicht von pers. lag' facetiae, ludibrium (wovon das ungebräuchliche Verb. lagiden vgl. Vullers rad. p. 101) פספס von ψάω; auf dieselbe Weise ist דמדומי חמה (Morgen- oder Abendröthe Berach. 29b und Parallelst.) wol aus p. damiden, apparere, innotescere, entstanden, wie auch דומי דמתא „das Gerede der Stadt“ (vgl. Ar. sv. דם 1) aus demselben Verbum, dessen ursprüngliche Bedeutung, flare, spiritum ducere ist, hervorgegangen ist.

Von der Kenntniss fremder Wörter waren die Rabbinen selbst in der Auffassung der biblischen Ausdrücke beeinflusst. In bab. bat. 75a wird die Vorstellung, dass den Frommen dereinst aus dem Fleische des Leviatan ein Mahl bereitet werden soll, aus der Stelle יכרו עליו חברים (Job 40, 30) abgeleitet und hiezu zur sprachlichen Begründung bemerkt: ואין כירה אלא סעודה שנ׳ ויכרה להם כרה גדולה ויאכלו וישתו „kera bedeutet nur Speisung, wie es heisst: er bereitete ihnen ein grosses

Mahl und sie assen und tranken (2 Kön. 6, 23). Die LXX. wie auch das Targnm stimmen in der Auffassung des Wortes יִכְרֶה in Job a. a. O. mit der b. Gemara überein. Dieselbe theilen auch Ibn Esra und Gersonides z. St. vgl. auch Menachem b. Saruk, Kimchi und Parchon Rad. sv. כרה; ebenso wird auch die Stelle in 2 Kön. a. a. O. in ähnlicher Weise von den Commentatoren erklärt. Josef Kimchi (ס' הגלוי bei Dav. K. l. c.), rechnet zu den Stellen, in denen alte Schrifterklärer dem Stamme כרה die Bedeutung „essen" gaben, 2 Sam. 3, 35, wo Raba לְהַכְּרוֹת als ursprüngliche LA. annahm, s. Synh. 20a דרש רבא מאי דכתיב לְהַכרות את דוד כתיב להכרות וקרינן להברות בתחלה להכרותו ולבסוף להברותו; das erstere soll eine grössere, das zweite eine kleinere Mahlzeit bedeuten. Die semitischen Sprachen kennen einen Stamm mit solcher Bedeutung nicht, wol aber ist ein solcher in den arischen Sprachen weit verbreitet. Aus dem sanskritischen hvar, hvarati essen ist zend. qar, neup. chwardan, huzv. khvartan entstanden, wie verwandte Wörter in anderen Sprachen (siehe Justi a. a. O. S. 88). Auch den Rabbinen war er bekannt und sie übertrugen diese Bedeutung, wo sie passend schien, auf hebr. כרה[78]). — In mehrfachem, aber stets unklarem Gebrauche erscheint das Verb. בנה in der rabbin. Literatur. Bekannt ist die Bemerkung in Sifra (I c. 14, ed. Weiss 12a) zu Lev. 2, 13 בִמלח יכול תבונהו ת"ל תמלח, in der das Wort תבונהו schon den Amoräern (Menach. 21a) ungewöhnlich schien, so dass sie es verschiedentlich erklärten: מַאי תבונהו? (Ar. sv. בן 2 liest hier wie Ar. תְּבַנִּינָה (früher יתבלנו) אמר רבה בר עולא דבי קאמר יכול יתבוננו (הרבת בִמלח) כחבן בטיט א"ל אביי אי דבי יתבוננו מיבעי ליה אלא אמר אביי יכול יעשנו כבניין א"ל רבא אי הכי יבנו מיבעי ליה אלא אמר רבא יכול

78) Mit chwardan ist auch בחורשיה קאכיל ליה (Schebuot 6a) zusammengestellt worden, ohne dass dadurch der Sinn des klarer wird. Hai Gaon (bei Ar. sv.) bringt es mit Kori Blindheit, in Zusammenhang. Da Dan. 7, 23 (nach der LA. im Ar. mit der Formel וְמַחוי ליה) als Beweisstelle angeführt wird, so bezieht sich dieser Passus wol auf das röm. Reich. Wenn in חורשא p. grus „Hunger" erblickt werden könnte, so bedeutete dies: „in seinem Hunger verzehrt es dasselbe".

תבוניהו מאי תמניהו אלה אשי יהול יתן בו טעם כבינה (חכמה Ar. הלה ־מאה. Wir können bei diesen Erklärungen, die uns einen Einblick in die grammatischen Kenntnisse der b. Amoräer gewähren, nicht lange verweilen, zumal sie nicht befriedigen. Weiss (Stud. über d. Spr. d. Mischna S. 6) will für בן in Sifra die Bedeutung „umgeben" statuiren; das Richtige scheint hier Schorr (He-Chaluz 9, S. 30) gefunden zu haben, der darin das griech. βύω, βυνέω, vollstopfen, erblickt. — Das Wort נִבְנְתָה (Num. 13, 23) soll nach b. Ketub, 112a nicht bedeuten „ward gebaut", sondern „war vortrefflicher". חברון מבונה על אחת משבעה בצוען . . מאי נבנתה אילימא נבנתה ממש אפשר אדם בונה בית לבנו קטן קודם שיבנה לבנו גדול . . . אלא שמבונה על אחת משבעה בצוען. Aus Sifre II, 37a und Bam. r. ab. c. 16 geht hervor, dass מבונה = משובחת, vortrefflich, ist. Die b. Gemara giebt deutlich zu verstehen, dass sie keine Derivation von בנה, bauen, im Sinne hat und wol lat. bonus hier hebraisirt wurde. In Sota 42b werden Erklärungen b. Amoräer über איש הבינים (1. Sam. 17, 4) mitgetheilt: מאי בינים אמר רב שמבונה מכל מום. ושמואל אמר בינוני שבאחיו דבי ר' שילא אמרי שהוא עשוי כבנין ר' יוחנן אמר בר מאה פאפי נחדא מאי „Was ist benajim? Rab lehrt, der gereinigt ist von jedem Fehler, Samuel sagt, der Mittelste seiner Brüder, die Schule R. Shela's lehrt, der wie ein Gebäude dasteht, R. Jochanan nimmt an „der Sohn von 100 Vätern und einer Frau". Die leztere, abgeschmackte Erklärung, die an Varius (Lampr. Hliogabal c. 2) erinnert, knüpfte sich an 1. Sam. 17, 23, wo מערות nach dem Khetib = מאה עורלות gesezt wurde (vgl. Midr. Sam. c. 20, Ruth rab. c. II, ed. Jafeh 12a und Waj. rab. bei Tos. Sota l. c. Afgsw. מאה). Dieselbe Ansicht erscheint in j. Jeb. 4, 2 (welche Stelle auch in dem Tos. l. c. angeführt wird) als die der „rabbinischen Ausleger" (רבנן דאגדתא[79]) und soll 'א' הכ danach „Mischmann" bedeuten. Samuel

79) Die Bedeutung von נאנ' kann, wie Jechilides sv. בן erklärt, nur Hund sein, da Tanchuma, anknüpfend an 1. Sam, 17, 43 die Bemerkung hinzufügt (Midr. Sam. l. c.) ר' תנחומא אמר אף לסם אחד ההד"ד ויאמר הפלשתי אל דוד הכלב אנכי. Aus diesem לסם (die Parallelst. hat כלב), das

hat die richtige, von den meisten älteren und jüngeren Schrifterklärern vertretene Ansicht. Rab bedient sich endlich hier zur Erklärung des fraglichen Wortes jenes Verb's בנה, dessen eigentümlichen Gebrauch wir bereits aus zwei Stellen kennen. Die Erklärung Jizchaki's מתוק ומנוקה מכל מום של כיעור, der die in Ar. l. c. כלומר כל מום היה בו gerade entgegengesezt ist, scheint die richtigere zu sein, da man sonst die bereits von der Schule R. Schela's angenommene Ableitung von בנה hier annehmen müsste. Vielleicht hat hier das zendische baj reinigen, davon das part. bajin (Justi S. 209), eine ähnliche Bedeutung für בנה hervorgerufen. —

Die Stellen, in denen schwriege Wörter der Mischna oder älterer Halacha's durch spätere Wörter erklärt worden, welche, ihrer Zeit verständlich, uns fast noch dunkler als die ersteren erscheinen, sind ziemlich zahlreich und bedürfen einer ganz besonderen eingehenden Bearbeitung. Es möge hier aus vielen solchen Glossen nur eine erklärt werden. Zu den Wörtern המשׁעבו ובעלגבר (M. Bechor. 7, 5 vgl. Geiger in Oz. Nechmad II, S. 89) findet sich in der Gemara folgender Excurs: תנא משׁובו כבצים ובעל גבר בגיד תנא משׁובו זה הקיין הגרבתן זה בעל קיק קיין בכיצים גרבתא בגיד Es werden hier zwei tradirte Erklärungen, von denen die einen vielleicht palästinischen Ursprungs, und die anderen aus babylon. Lehrkreisen hervorgegangen sind, einander gleichgestellt, nur muss dann in der zweiten הגרבתן die Erklärung zu בעל גבר bilden. In Ar. sv. קק, 3 wird ein Stück aus dieser Stelle angeführt: בעל גבר הקיק והגרבתן בעל קיק בבצים und ähnlich im Ar. sv. גרבתן: הקיק והגרבתן בעל קיק בבצים הגרבתן בגיד. Das zweite הקיין fehlt an beiden Stellen und scheint nur eine eingeschobene 2. LA. zu bilden. Die rechte Textirung dürfte daher sein: תנא משׁעבו בביצים ובעל גבר בגיד, תנא משׁעבו זה [בעל] קיק [ובעל גבר זה] הגרבתן, בעל קיק (הקיין .del) בבצים גרבתן בגיד. Wir haben es demnach nur mit בעל הקיק = משׁועבו und גרבתן = בעל הגבר[80]) zu thun. Wenn das leztere vielleicht leprosus

nach der b. Gemara Hund bedeutet (s. oben S. 129) und das, wie hier nachträglich bemerkt werden darf, mit alanus canis species veteribus nota, Hispanis Alano, Nebrissensi Molossus (du Cange gloss med. lat. I. col. 26b.) identisch zu sein scheint, ist wol das נאנ' hier entstanden.

80) Viell. las der Glossator in d. Mischna ב' הגרב.

bedeutet oder sonst sich erklären lässt, so scheint קיק oder קין aus dem pers. chajeh, ovum, testiculus entstanden zu sein und wird durch dieses Wort der babyl. Ursprung der Glosse dargethan.

Unter den mitunter schwierigen technischen Ausdrücken, die in der Schulsprache vorkommen, sind so manche dem Persischen entlehnt. Das in der b. Gemara übliche פרך fragen, davon פירכא Einwand, hat mit p. pursiden (baktr. pareç sanskr. prach Vullers rad., S. 491) eine zu auffallende Lautverwandschaft, als dass sich die Identität ihrer Wurzeln verkennen liesse. Das Wort סגנון in dem Satze R. Isak's סגנון אחד עולה לכמה נביאים ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד wird gewöhnlich für signum gehalten, ohne dass man einsieht, weshalb gerade dieses Wort hier gebraucht sein sollte. Es ist aber wahrscheinlich aus dem zend. çanh, sprechen (skr. çansati, viell. hebr. כנה Pi. benennen) abzuleiten, davon çanha Wort (np. ssuchun), çenha, çengha çenhana, Lehre, gebildet wurden, und hat dieselbe Bedeutung. „Eine Lehre (oder: Ein Wort) tritt verschiedenen Propheten vor die Seele und doch weissagen nicht zwei Propheten in einem und demselben Wortlaute." — In Chul 48a scheint מזרנזין (Ar. sv.) in dem Saze אלא שהתלמידים מזרנזין כדבר aus dem pers. endischiden cogitare, confusum esse (Vullers rad. S. 38) hervorgegangen zu sein. — Im p. Talm. wird die Aphelform des Stammes אגיב, גיב häufig in der Bedeutung „antworten" gebraucht, ebenso übersezt der Samaritaner gewöhnlich das bibl. ענה, im Arabischen bedeutet dschuabun responsum, hängt dies vielleicht mit pers. guften (s. Vullers rad. 100) sprechen zusammen? [81]) — Dunkel sind,

---

81) Es möge hier noch ein Wort seine Erörterung finden, das einst den Erklärern grosse Schwierigkeiten bereitet hat. In Chul. 134a erwiedert R. Jochanan seinem Collegen Simon b. Lakisch, als dieser ihn um Lösung eines Widerspruches zwischen der Mischna das. und Pea 4 Ende angieng אל תקנטני שבלשון יחיד אני שונה אותה דתני ר' יהודה בן אגרא אומר משום ר"ע (vgl. j. Pea IV, 5 א"ר יוחנן דר' יהודה בן חגרא הי"א), worauf dieser ihm bemerkt אל תשנה אותה אלא בלשון בן חדל דהא טעמא קאמר. Das Wort בן חדל giebt keinen klaren Sinn; Jechielides (sv. בן ערל) verzeichnet 4 Lese-

trozdem man in neuerer Zeit specielle Untersuchungen darüber angestellt hat, manche Bezeichnungen für Schreibmaterialien, wie נייר, גויל (davon viell. syr. נרתא Buchrolle vgl. Ewald Gesch. 1, S. 68) u. a. . . Das Wort נגירא (Ar. sv. נגר 4), das in Grätz' Monatsschr. 1870, S. 417 anf pers. nigariden, mahlen zurückgeführt wird, also Gemälde, Phantasie, Zauberei, bedeuten soll, ist eher = nirengh incantatio, fascinatio praestigiae (Vullers II, S. 1385), dann gehört aber hiezu auch nicht כייר (Stellen bei Lewy sv. כיורא II), darin vielmehr zend. kar schneiden, davon âkar zimmern, zu erkennen ist, welcher Stamm sehr verbreitet war (skr. kar, hzv. krinitan, neup. kirniden u. a. vgl. Justi, S. 79). —

Man kann den fremdsprachlichen Einfluss auf die Gestaltung und Bereicherung des rabbinischen Sprachidioms, der bei selten vorkommenden Wörtern eher vorausgesezt wird, aber auch an solchen wahrzunehmen ist, die ganz geläufig sind und als ureigenes Sprachgut gelten, wie z. B. הפסד פסידא Verlust aus altp. vazant, huzv. חנר, neup. guzand, קנח, abwischen, reinigen, aus zend. çna waschen (Justi S. 304) כרי Haufe, aus pers. khareh acervatio, שבח loben, von znd. sba, hzv. zbagitan, preisen, rühmen (Justi S. 177) u. a., an gewöhnlich gebrauchten Adverbien nachweisen. So wird עכשיו, an griech. ἀξῆς anklingend, oder auch als Abkürzung von עד כשעה angesehen (Stein talmud. Terminologie S. 42), viell. von altp. und zend. haca, sofort, sogleich, herzuleiten sein. In בהדי, כחדי erkennt Lewy (Wörterb. I, S. 193) ein Subt. הד, die Verbindung,

arten בן ערל, בן ערל, בן גרל, בן חדל, deren jede eine Erklärung veranlasst hat. Neulich wurde ערל als griech. ἄδηλος bezeichnet. Man kann aber mit Bestimmtheit annehmen, dass das arab. a'dala, „quod iustum et aequum esset, statuit erga alium praestititque in aliqua re" darin liegt; auch im Syrischen hat ערל die Bedeutung „tadeln, rügen". Die Antwort des Resch Lakisch besagt also: trage es nur im angreifenden Tone (d. i. mit Hervorhebung seiner inneren Wahrheit) vor, denn es hat seinen Grund. Thatsächlich folgt R Jochanan diesem Vorschlage, indem er eine ähnliche Bemerkung beim Vortrage der Mischna hinzufügte (j. l, c. א"ר יוחנן כך ה"ית משיב ר' מאיר את ר' יהודה בן חגרא אין אתה מודה לי שספק לקט לקט), was dann R. Simon b. Lakisch von seinem Standpunkte aus that (ib.).

dem die Propos. ב vorgesezt ist. Das leztere ist wol richtig, allein חד ist aus hadha, mit, nebst (Justi S. 318) in den aram. Dialekt übergegangen. Das Berach 85a und sonst vorkommende בהדיא soll, wie syr. הדיא, director, auch index bedeutet, soviel aussagen, als direct, offenbar (vgl. auch Stein a. a. O. S. 20), da aber das Zendische ein Adjectiv haithya, wirklich, offenbar hat und davon ein Adverb haithim in derselben Bedeutung vorhanden ist (Justi S. 311), so liegt es viel näher, einen Zusammenhang desselben mit בהדיא anzunehmen. — Das Adverb גסטרא, gebrochen, getheilt (Chul. 21b, 32b, Synh. 72a vgl. Ar. sv.) ist vom persischen gussisten frangere rumpere oder vielmehr von dessen Particip gusisteh gebildet. — An mehreren Stellen der bab. Gemara erscheint ein Adverb הייא, schnell (vgl. Ar. sv.), derselbe Ruf fordert auch im Neupersischen zur Schnelligkeit auf[82]) (hai, hai = cito, cito Vullers II, S. 1441).

---

82) Es möge hier noch auf ein Adverbium hingewiesen werden, das im Talmud nicht gebräuchlich und in der hebr. aramäischen Literatur überhaupt nur an 6 Stellen nachweisbar ist, aber sicherlich dem älteren babylonisch-syrischen Dialekte angehört und darum in den Kreis dieser Untersuchungen gehört. Den Begriff „und dergleichen noch mehrere" drückt nämlich Scherira in seinem histor. Sendschreiben (ed. Wallerstein p. 14) durch die Worte ודווד מינה נמי aus (ונקיטינן מן הראשונים דגמרא דראש האשה נקנית . . . רבנן סבוראי בתראי תרצוהי וקבעוהי ודווד מינה נמי) Dasselbe giebt er ib. 9a durch ודווד מינה, pag. 10 blos durch ודווד. Dieses Ausdruckes bedient sich Meir ha-Levi Abulafia (א"נ ארווד מיניה Kitab es-Rasail ed. Paris p. 97). In der Bedeutung „ausser" scheint auch Isak ibn-Ghajat (Halachot I p. 37) ihn zu gebrauchen ואם משכחת מתיבת דווטר מהנך דמצרכי כותה (l. דווד). Scherira selbst hat ihn in einem zweiten histor. Resp. (bei Ar. sv. אב") einmal zur Bezeichnung desselben Begriffes verwendet. Die betreffende Stelle möge hier mit theilweiser Anname einer richtigen Emendation in Rabbinovicz Var. lect. II p. 11 hier angeführt sein: ואית בתלמוד (רבים דמפרש) [l. כדמפרש] בפסחים אמר דחבה אמר (רב) [l. רבי] יהודה, הר הבית סטיו כפול היה, ושכח דאיסתפק ליה [אי] ר' יהודה אמרה או רבי יהודה אמרה ואמר (הכי) [l. רבי] ואית לן נמי (חד דווטר) [l. ודווד] מיניה. Es scheint, dass חד und דווטר, die hier keinen Sinn geben, nur Varianten von דווד sind, das ursprünglich im Texte stand. In dem vollständigen Jochasin (ed. Philippowski S. 85) lauten die lezten Worte ואמרינן חכי ואית לן נמי חד מיניה und daraus zu ersehen, dass das darin fehlende

Dass manche Redensarten anderen Sprachen entnommen wurden, oder in ihnen wenigstens so auffallende Parallelen haben, dass nur ein gleicher Ursprung angenommen werden kann, ist schon früher in einer Notiz (B. Ch. Forschungen S. 226 ff) dargethan worden. Die Redensart רגם איקונין של מלך „Das Bild des Königs steinigen (Schemot rab. c. 30, Tanchuma Wajikra No. 7, ed. Stettin 184a) entspricht genau den bei Joh. Chrysost hom. 21 in Op. II, p. 219 gebrauchten hier hervorgestrichenen griech. Worten *Ὁ μακάριος λέγεται Κωνσταντῖνος τοῦ εἰκόνος αὐτοῦ καταλευσθείσης ποτέ παρ̕ ὀξυνόντων αὐτὸν πολλων ἐξειθεῖν τοίς υβριχέσι κ. τ. λ.* Man sieht aus dieser Stelle, dass dieses Verbrechen im oströmischen Reiche auch vorkam. Die kaiserlichen Bilder (*εἰκὸνες βασιλικὰ* vgl. lex. Julia tit. II, l. 59) waren auf öffentlichen Pläzen aufgestellt und wurden, wenn eine Empörung ausbrach, umgestürzt (vgl. כפו לו איקונותיו Mechilta ed. Friedmann 70b). — Die römische Sitte, im Bade den Körper an Marmorsteinen zu reiben, hatte auch bei den Juden Eingang gefunden. Dass es bei den ersteren so war, ist zwar nicht durch viele Zeugnisse bekannt, es lässt sich aus der Erzählung Spartians (Vita Hadr. c. XVII.) entnehmen. „Einst, berichtete er, sah Hadrian im Bade einen alten Soldaten, ..., wie er sich den Rücken und die übrigen Theile des Körpers an Marmorsteinen rieb. Auf seine Frage nach der Ursache dieses Verfahrens, entgegente der Veteran, es geschehe deswegen, weil er keinen Sklaven habe, worauf ihm Hadrian einen Sklaven nebst einer Summe Geldes schenkte.“ Es wird dann klar, welchen Sinn in Tractat Derech Erez c. 10 die Vorschrift habe, sich nicht

---

רווטר so wie חר nur conjecturale Veränderungen des alten רוור sind. Es ist übrigens aus dem Lexikon des Gaon R. Zemach in der Vorr. zu Jochasin ein Fragment enthalten, aus dem hervorgeht, dass Scherira dieser Quelle gefolgt ist. Das Wort זור (al. זוֹר) wird von Wallerstein p. 21 auf gezwungene Weise erklärt, ist aber auch dem neuesten Herausgeber B. Goldberg (ep. Scher. ed. Mogunt. 1873 S. 57) unklar. Man kann es wol von arab. זאר adjecit auxit ableiten und es würde dann nach Aehnlichkeit von sijadatun „additamentum“ die Bedeutung „mehr“ „noch“ ihm entsprechen.

am Marmor zu brechen“ (ואין משתברין על הש״ש). Dies war nämlich der hebr., dem Lateinischen entlehnte Ausdruck für jene Verrichtung, die R. Gamaliel mit den Worten „Wer sich am Marmor reibt, ist des Esels Genosse (המשתבר על השיש חבירו של המור) so arg verpönte. Aus unserer Stelle, in der von R, Gamaliel erzält wird, dass man ihm, da er schwach war, Oel für den Marmor gegeben habe (ומעשה בר״ג שהיה חלוש חלפו לו שמן השיש ולא קבל) und an deren Richtigkeit nicht zu zweifeln ist, da auch in Tos. Sab. c. 17 u. Dem. c. 1 eine Halacha ähnlichen Inhalts vorgetragen wird (לא יתן אדם שמן ע״ג טבלא של שיש להתעגל עליה), geht hervor, dass die Marmorplatten, an denen die Badenden ihre Körper rieben, zuweilen mit Oel bestrichen wurden. Mit den fremden Sitten und Begriffen wurden auch die dafür gebräuchlichen Bezeichnungen herübergenommen. — Der Erörterung bedarf noch ein Gleichniss, in welchem das Verhältniss des Augustus zum Caesar besprochen wird Schemot r. c. 23. משל למלך שעשה מלחמה ונצח ועשו אותו אגוסטוס אמרו לו עד שלא עשית המלחמה היית מלך עכשיו עשינך אגוסטוס. מה יש כבוד בין המלך לאגוסטוס המלך עומד על הלוח ואגוסטוס יושב „Einst führte ein König Krieg, siegte, und man erhob ihn zum Augustus und sagte ihm: So lange du den Krieg nicht geführt hattest, warst du König, jezt haben wir dich zum Augustus gemacht. Welcher Rangunterschied besteht zwischen einem König und einem Augustus? der König steht bei der Tafel, der Augustus aber sizt.“ Welches Bewandniss hat es mit der Tafel, bei der der Unterschied zwischen dem Augustus und dem Caesar, die Synh. 98a קיסר ופלגי קיסר heissen, merklich wird?

Bei manchen Säzen war schon, bald nachdem sie aufgestellt wurden, der Sinn zweifelhaft geworden. In Berach. 6, C, Sab. 30b lehrt B. Asai oder B. Soma, anschliessend an Koh. 12 13, כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה, Jechielides sv. צבת 2, merkt eine LA. לצבות als die gewöhnliche an, welches Wort „verbinden, zugesellen“ bedeuten soll. In einem alten Commentare (ברכה משלשת III, 2b) findet sich zu לצוות die Glosse: כלומר לזמן לזה כל מאכלו ומשתיו והוא נברא לעשות רצון בוראו. Demnach würde צוות, die Bedeutung „zubereiten“ haben. Man könnte fast vermuten, dass ursprünglich ללוות hier gestanden sei, denn

im Schemot rab. c. 31, wird ein Saz erweitert, dessen Fassung der unseres Sazes ziemlich nahe kommt. כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה ועושין שלום זה עם זה בלא דברים. „Alle Geschöpfe Gottes borgen eines vom andern seine Gaben ab und halten dabei Frieden unter einander ohne irgend ein Gerede.“ Es könnte sonach auch hier ausgedrückt worden sein, dass die Welt nur dazu da ist, um dem Menschen sich anzuschliessen (in welchem Sinne wol hier לוה gebraucht wurde). Da dieser Saz von einem Gesezeslehrer ausgesprochen wurde, der in „das Paradies eintrat“, d. h. sich mit Metaphysik beschäftigte, so haben wir es gewiss hier mit einer fremden Anschauung zu thun, der auch der fremdartige Ausdruck entnommen ist. —

Wie die einzelnen Aussprüche hatten auch die Wörter ihre eigenthümlichen Wanderungen. Das Wort גליני *γαλίνη*, Ruhe des Meeres, kommt nur in j. Erub. 4, 1 vor (אם היה הים גליני). Nun kehrt es aber in der Uebersezung Saadja's zu Psalm 107, v. 29 wieder. Ewald (Ueber die arabisch geschriebenen Werke jüd. Sprachgelehrten S. 65, 66) bemerkt hierzu: „רסמה גליני, welches richtig am Rande durch *γαλήνη* erklärt, wird; in der Erläuterung heisst es aber, dieses Wort sei bei den „Anwohnern des Meeres“ gebräuchlich und diese sagen: אלבחר כד גלן, d. i. das Meer ist ruhig und still geworden. Hiervon wissen unsere arab. Wtb. nichts; doch es ist gewiss eine zuverlässige Bemerkung, auch hat Saadja das Wort nicht den LXX. entnehmen können, die er wol überhaupt nicht kennt und welche hier vielmer *αὔρα* haben.“ Man ersieht aus der oben angeführten Stelle der p. Gemara, dass dieses Wort auch den Palästinensern bekannt war. —

Bei den nur einmal vorkommenden Wörtern lässt sich oft selbst aus dem Contexte die Bedeutung nicht mit Sicherheit herausfinden. In j. Synh. 11, 6 werden die Ansichten R. Simons und der Weisen über den falschen Propheten, der die theilweise Aufhebung eines biblischen Verbotes gelehrt, auseinandergesezt und darüber gesagt: אבל בשאר כל המצוות דברי חכמים סוקלין אותו ודברי ר"ש יהבין ליה פיאטה. Das lezte Wort soll nach dem Comm. z. St. = *φαντασία*, nach Schönhak (Mill. p. 54) = opinatus, Einbildung sein; es scheint aus *ὑπόνοια*,

Absicht, Vorhaben, oder aus dessen Adj. ἐπιπονητικός entstanden zu sein. Ein Wort, dass man damit leicht verwechseln könnte, weil es auch als ein schlechtes Attribut der Propheten erscheint, ist פונריה (j. Synh. 10, 1); Simon b. Lakisch bemerkt daselbst: שלשה כפרו בנבואתן מפני פונרייא ואלו הן משה ואליהו ומיכה Drei haben ihre Prophetengabe geläugnet wegen der Erprobung, Moses (nach Num. 16 29), Elija (nach 1. Kön. 18 37), Micha (nach ib. 22 28). In Bam. r. c. 18 (Jalk. I, 752) wird das fragliche Wort weggelassen שלשה נביאים שאמרו בלשון הזה. Schwerlich ist פונרייא = πονηρία, Bosheit, wie bisher angenommen wurde[83]; man darf eher darin φανερός,, deutlich, sichtbar (φανέρωσις) erblicken. Der Sinn dieses Sazes ist nämlich: Die Propheten läugneten ihre Gabe, so lange sie ihnen nicht offenbar war, sie wollten dafür einen sichtlichen Beweis. Ob פנסטה j. bab. bat. 8, 1 = φαντασία oder = παντως ist (vgl. d. Comm. z. St), ist aus der Stelle selbst nicht zu entscheiden.

Es würde, wollten wir die Untersuchungen über die Fremdwörter und unklaren Ausdrücke, die die Sprache der Talmude und Midraschim in sich fasst, hier weiter führen, diese Arbeit allein ein Buch, vielleicht ein vielbändiges Werk ausmachen müssen. Was wir hier an das Licht der Kritik gezogen haben, ist nur ein Tropfen aus einem weiten, tiefen Meere, darin reiche Schäze des Alterthums verborgen liegen. Noch können wir die Talmude und Midraschim eigentlich nicht lesen, weil die alten ursprünglichen Texte, die später vielfache Aenderungen nnd Ueberarbeitungen erfahren und theilweise auch unter der Feder unkundiger Copisten gelitten haben, noch nicht aus den reichen Hilfsmitteln, die in den Citaten älterer Autoren vorhanden sind, hergestellt wurden, weil die freilich oft sehr zerstreuten Parallelen nicht überall registrirt sind und die Composition dieser Werke uus noch immer ein

---

83) Ein ähnlich anlautendes Wort ist פורנים in Sifre II, 320, c. כי דור תהפוכות המה דור תהפוכה אין כתיב כאן כי אם תהפוכות הפכפכנים הם פורנים הם. Das konnte wol = πονηροί sein, allein die LA. פרדינסים oder פרדנין scheint auf προδότης oder παράδοξος hinzuweisen, so dass auch hier nichts Sicheres festzustellen ist.

Geheimniss ist. Hier ist für begabte Forscher, welche mit reicher Kenntniss des Alterthums ausgestattet sind und welche die der Wissenschaft unwürdige Voreingenommenheit gegen diese Schöpfungen der unter pers. und römischem Scepter lebenden Judenheit überwunden haben, ein ergiebiges Feld geistiger Arbeit, ein Feld, auf dem wol niemand die Saat seines Fleisses ausstreuen wird, ohne die Frucht neuer Erkenntniss zu erndten. Wofür aber hier eine ganz wesentliche Bereicherung zu erwarten ist, das ist — die Wissenschaft und Geschichte der Sprache.



Miscellen.

1. (Drei kleine kabbalistische Tractate), die, Jahrhunderte hindurch geheim gehalten und nur von Hand zu Hand überliefert, der Oeffentlichkeit nicht für die Dauer entzogen bleiben konnten, enthalten die meisten Gottes- und Engelnamen, die der Mystik des Mittelalters einen willkommenen Stoff gaben und auf Amuleten und anderen kabbalistischen Scripturen in Anwendung kamen. Es sind dies 1.) die Erklärung der 72 Gottesnamen 2.) Eine Abhandlung über die 10 Sephirot des bösen Princips 3.) Das ס' החשק über die 70 Namen Metatrons. Der Name von 72 Buch- (שמו של הקב"ה ע"ב אותיות Pesikta ed. Buber 52 b und Parallelst. vgl. Zunz die synagogale Poesie des Mittelalters S. 146 Anm. hJalkut Reubeni 86b und Ibn-Esra ס' השם ed. Lippmann p. 10a) wird im Sohar Beschalach und Behaalotcha (ed. Cremona II, 23 und IV, 72) zu einem Namen von 72 dreibuchstabigen Chiffern und scheint in Combinationen von je 2 Buchstaben alten Schrifterklärern bekannt gewesen zu sein[1]). Obzwar diese Namen aus den Buchstaben der Schriftverse Exod. 14, 19, 20, 21, welche je 72 Buchstaben zählen, zusammengesezt sind, wurden sie doch von Salome Lurja als Anfangsbuchstaben hebräischer Worte betrachtet und danach ein aus 216 Worten bestehendes Gcbet verfasst[2]), wobei der hebr. Sprache so wenig Zwang angethan wird, dass man eine solche Voraussezung fast nicht merkt. Meir von Padua, der über 500 medicinische und kabbalistische Artikel handschriftlich hinterliess, behandelte auch diese Namen besonders (עוד תמצא . . . שהאיר הג' כמה"ו מאיר מפאדוה זלה"ה בספר מיוחד

---

1) Die Tosafot z. Tora (הדר זקנים 64) bemerken zu Deut. 4, 34 ד"א או הנסה אלהים וכו' עד לעיניך היה לו לומר לעיניכם כי הפסוק מדבר בלשון רבים אלא לפיכך מסיים בכ"ף לפי שהתחיל באלף וזהו א"ך אחד משמותיו של הקב"ה לומר שבו לקו המצרים וכו בשם עתידין האומות ללקות ואף דוד קבעו שם וקבע י"א פסוקים בתהלים שמתחילין בא"ך. Im Sohar bildet אכא den 7. Namen.

2) Dieses Gebet, das in Schaare Zion c. 3 und in jüngern Gebetbüchern gedruckt ist, wird in קנה בינה ed. Wilhelmsdorf 1730, 18b Salomo Lurja zugeschrieben אצ"ג לפניך העתק תפלה הנכתבות בעץ החיים שמן ר"ש לוריא ז"ל. Der Herausgeber, Schalom b. Isak ha-Lewi copirte es aus einem Codex Elia Spiro's (ib. 28b.).

שהעתקתי הנקרא על שמו מעניין שמות וקבלה מעשיות יותר מת״ק עניינים וסגולות ורפואות וסודות שמות מיוחדים מאיזהו פסוקים שיצאו מה הן רמיזתן ופעולתן וכוחתן כל א׳ כפי מקומו ושנתו וחדשו ויומו ושעתו ורגעו ובתוכם גם מצאתי ו׳ מעלות של שם של ע״ב . . . וכל הדברים של הספר ההוא ע״פ הרוב הוא מעשיות קבלה מספר הנחמד ברית מנוחה. (Keneh Bina ed. Prag 1610 28,a fehlt in ed. Wilhelmsdorf). Abraham Chanoch Altschüler aus Prag fand c. 1540 in der Synagoge zu Worms einen Tractat über dieselben, der nach seiner Schätzung mehrere Jahrhunderte alt war und den sein Sohn Elasar in Keneh Binah 26a — 28a abgedruckt hat. Die literarische Notiz darüber, die sich nur in der ed. princeps findet, lautet אמר המבאר והמגיה . . . . אציגו לפניך . . . מקצת ר״ת וגימטריאות ורמיזותיו ופעולותיו של שם של ע״ב אשר היה כמוס וחתום באוצרותי זה לי כמעט יותר מעשרים שנה שהעתקתיו מקלף כתוב כתב ישן ונושן לפני כמה מאות שנה אשר מצאתי בתוך ספרי כבוד אאמ״ו ה״ה אברהם חנוך זצ״ל שאמר לי שמצא אותו בימי בחרותו על ב״ה ק״ק וורמיישא ולפי שבכלל כל המחברים והמקובלים לא ראיתי בדבריהם שנמצא זה הסוד בידם, לכן . . . . Der Inhalt erinnert an die Zahlenmystik Jehuda b. Samuel's oder Elasar's v. Worms.[3]) — Aelter und auch ihrem Inhalte nach beachtenswerter ist die zweite Schrift, eine Abhandlung über die 10 Potenzen des Bösen, welche den 10 Sefirot entsprechend, sich an deren Ausläufer wie Schalen an einen Kern anschliessen (עשר מעלות כנגד י׳ ספירות הטהורות והן דמיון קלפות להם ומאחזין בהן ה״ל בבחינות האחרונים Schemtob Emunot V, 1 p. 49a). Sie ist aus einem älteren Manuscripte buchstäblich in Jalkut Reubeni 60 col. a — 61 col. b abgedruckt, wo einleitend dazu bemerkt wird: אמר המחבר מוטל עלי כספק להחכים החברים הללנ״מ י׳ ספירות הטומאה כי מה טיבו של מת לתו עולם . . . . אמרתי גם אני להודיע להבים אלו י׳ ספירות הטומאות . . . עשר ספירות טמאות כנגד י׳ ספירות קדושים ותנה אציגה לפניך דברים בהעייתן. Was hier mit Ausführlichkeit gegeben, wird mit manchen Verkürzungen in Schemtob Emunot V, 2 p. 51a — 58a nach einigen einleitenden Worten unter der Anführung זה פרק הנמצא למקצת המקובלים mitgetheilt. Diese beiden Recensionen, die stellenweise in ihrem Wortlaute ganz übereinstimmen und sich gegenseitig berichtigen, sind ihres gleichen Gedankenganges halber auf eine ältere Quelle zurückzuführen und zwar ist diese Schrift, sowie die Lehre von den 10 linken Sefirot (ספירות השמאליות, wie sie Schemtob auch nennt), aus der Schule Juda b. Jakar's, Moses v. Burgos und Nachmani's, welche die Autoritäten derselben bilden, hervorgegangen. Diese noch wenig bekannte Theorie verdient nur im Zusammenhange mit der Kabala überhaupt dargestellt zu werden, die Namen dieser Sefirot und deren Functionen zu erörtern, ist wol überflüssig. David Abi-Simra (l. c. p. 20a) giebt darüber folgende Notiz: ראיתי במדרש הנעלם כי כמו שיש עשר כתרין קדישין עילאין כן יש עשר כתרין תתאין דלאו קדישין וכולם לצרך העולמות ומכחות אלו הכשוף ומעשה

3) Eine eindringliche Mahnung gegen die mystische Praxis mit den 72 Namen findet sich in David Abi-Simra's מגן דוד 15b.

האוב והידעוני ומעשה שדים ושואל אל העתים וכל חכמת מצרים וכל חכמת בני קדם וחכמת בלעם הכל היה מן הכחות האלה אבל עגולה הקדש שהם עשר כתרין קדישין לא השיגו אותם אלה הנביאים ונמסרו מפה לפה אל החכמים ראשונים והנה אותו עשר כתרין דלאו קדישין בא לידי ספר וכתוב בו שמותם וקצת פעולותם ודברים רבים כותבם בשם הרמב"ן ז"ל ואני לא ראיתי להתעסק בו כי זו היא חכמת בני קדם שירשוה מעזא ועזאל שהם שני מלאכים נדחו ממחיצתם.

Ueber die Namen der Sefirot waren Kabbalisten von Fach im Unklaren [3]). Währenddem z. B. in der erwähnten Abhandlung die 9. Sefira גמליאל oder סמאל heisst, kennt sie der polnische Mystiker Samson v. Ostropoli (st. 1648) unter dem Namen און גליון. Zu den Worten בסוד הקליפה נגד הברית ודא אוריתא דלהו in dem Buche קרנים (ed. Zolkiew 8b) bemerkt er nämlich: כידוע שמרכבת הטומאה יש כנגד מרכבת הקדושה כי גם את זה לעומת זה וגו' והנה בטומאה קליפת תשיעי נקרא און גליון כנגד יסוד ברית הקדש שבקדושה שהיא ספירה תשיעית מן כתר והאי און גליון זהו התורת שלהם כמו שאמרו רז"ל במס' שבת חדקרי ליה און גליון וחד קרי ליה עון והנה ידוע תדע כי יוסף שהוא מרכבה ליסוד כנודע הוא מבטל הקליפה הזאת הנקרא און גליון כי דע און גליון גימטריא קנו יוסף ג"כ גימטריא קנו ממש [4]). Es scheinen somit die Traditionen und Auffassungen, von denen manche in die Zeit der Gaonen zurückgeführt werden, ziemlich verschieden gewesen zu sein. — Von den 70 Namen Metatron's geschieht schon in den Hechalot Erwähnung (Jalkut Reubeni 24a). Das Material über denselben ist das. 23—27a und bei Zunz die synagogale Poesie S. 477 gesammelt. Ruben Höschke besass eine Schrift, in welcher die einzelnen Namen bezeich-

---

[3]) Vgl. auch Matatia Delakrut Comm. zu שערי אורה ed. Krakau 7b.

[4]) Eine Hindeutung auf das Evangel. findet Samson v. Osterpoli auch in den Worten des mystagogischen Rut-Midr. ואית לאילנא דא דקסאבא מיין ולא יעבד איבא אלא מה דאמרינן כמוץ אשר תדפנו רוח דא אוריתא דלהון (יסוד שירים ed. Thiengen 9b ed. Amst. bei זהר חדש 61b col. b). Wir sezen seine Worte (דין ידין Ende hierher: שאלונה (שאלוני .l) על מה שאמרו בספר יסוד שרים שהוא הזוהר על מדרש רות ועל המגילה ז"ל דף ט' ע"ב שורה ט' (ו"ט .l) ע"פ לא כן הרשעים . . דלהוי עב"ל דהיינו מתחלה מספר גדולת מעלת תורתינו הקדושה תורת ה' תמימה ואח"כ מספר בגנות תורת העכום. שהוא כמוץ וכו' ושאלוני היכו רמיזא אוריתא דלחון באותו פסוק ומאן דכר שמיה הלא דבר הוא הגם שאין משיבין על הדרוש. והשבתי להם כי ידוע תורת העכ"ום הוא מ"ש בגמרא דשבת קרא להון אוי גליון וא"כ רזא דמלה מרומז בפסוק לא כך הרשעים כי אם כמוץ וגו' כמוץ הוא גימ' און גליון וכ' ובזה מתורץ קושיא גדולה בתהלים סימן קמ"ד פסוק ח' אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר תרגום יונתן בן עוזיאל אוריתא דילהון אוריתא דשקרים (ואוריתהון אוריתשקרה .Agg) ג"כ קשה היאך רמיזא אבל אפשר כי וימינם גימטריא און גליון והוא ימין שקר ויש לנו סתרי תורה בזה וכתבתי בספרי אשר קראתיו נזר אלהים רזין דרזין והאל הטוב יכפר. Diese Erklärungen sind so zutreffend, dass man sie fast für wahr halten darf.

net und erklärt waren. Er glaubte aber, damit kein Missbrauch getrieben würde, blos die Namen ohne jede weitere Erörterung veröffentlichen zu dürfen אני המחבר אמרתי להודיע לרבים ע' שמות של מטטרון שהם כמוס והתום עמדי באוצרותי וכל הפעולות עם כל שם ושם משמו אך אמרתי מצאתי און לי בספר אותיות דר"ע שכתב שלא בקש לגלות פן ישכח אינשא דלא מעלי ויתחמשו בשמות ההם ע"כ אמרתי הנח ידך מזה להשמ' פן אינו לא תעשה אבל עכ"פ אמרתי להודיע השמות הנ"ל בלא פעולתו מה שפועל כל שם רק לפרסם שמותם ולא יועיל ולא יזיק ואלו הן . . .

Die ganze Abhandlung, die in Cat. Oppenheim 4. II, 7b und bei Wolfius bibl. II, p. 1305 u. III, 1140 unter dem Namen ס' החשק, den sie wegen des Motto's כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו כי ידע שמי führt, verzeichnet ist, ist 1865 in Lemberg gedruckt worden [5]). Nathansohn, der in einer Vorbemerkung einige Nachweise anführt [6]), meint, die Tosafisten hätten Jebam. 16b und Chul. 60a. dieses Schriftchen als פסיקתא citirt (vgl. über diese Stellen auch Buber Vorr. zu Pes. p. 34.) Eine Stelle aus diesem Büchlein wird in זכרון אהרן von Aharon Porges (ed. Frankfurt a. O. 1696, 3b) angeführt מצאתי גם בספר של ע' שמות של מטטרון ה"ל ישעיהו בגי' נשמה **וס' (vgl. ס' החשק 8a). Die Namen hier 76, im Jalk. Reub. blos 36, sollen angeblich R. Ismael b. Elisa von Metatron selbst offenbart worden sein und den ihnen immanenten Kräften entsprechen. Die Schrift, in der No. 1. eine גרסת הרא"ה (viell. Ahron ha-Levis, dem kabbalistische Bücher zugeschrieben werden), ist vielleicht nur, was die Namen betrifft, älteren Ursprungs. Ausser ס' היכלות (No. 24) werden mehrmals Stellen aus bekannten Kalir'schen Piuten (No. 19 וזהו שייסד הפייטן הקליר) und einmal eine aus Simon's des Grossen Dichtungen angeführt. (No. 23** אדירנן בגי' מבורך וזהו שיסד ר' שמעון הגדול ברוך ומבורך שמו כי שר הפנים נקרא ע"ש רבו**). No. 27 wird von דוביאל (s. oben S. 62) gesagt, dass er in Gestalt eines Bären auf dem Grabe Ezechiels liege und wenn ein Unwürdiger dahin kömmt, ihn nicht zulasse, einem Würdigen aber den Platz**

---

[5]) ס' החשק על שמות מטטרון שר הפנים . . . ודברי הספר . . . . הלז מובאים בכתבי האר"י ז"ל . . והוצאתיו לאור פעם ראשונה מכ"י עתיק מאד עם הגהות ותקונים ממני . . . יצחק מאיר עפשטיין, **Lemberg 1865, J. M. Epstein (3 † 9 Bl.) 8. (Ob dasselbe auch 1765 Zedner, p. 588?)**

[6]) **Ueber die 70 Gottesnamen vgl. zu בעה"ט (בהעלותך), welche Stelle in dem Supercommentare Baruch Naumburgs (ed. Fürth 57b) gründlich erörtert wird. Sohar Chadasch ed. Amst. 54a und Zunz gottesd. Vortr. S. 262, Anm. c. Die 70 Namen Metatron's sind mit den 70 Namen Gottes nicht identisch, sondern entsprechen nur den ihnen correspondirenden demiurgischen Kräften:** שבעים שמות יש לו הקב"ה ובנגדן ע' שמות למטטרון שירצה לכהותיו המשתלשלים ממנו נ"כ ששמם כשם רבם ונתבארו כולם באלפא ביתא הארוך דר"ע ובמד' שיה"ש. **(Delakrot l. c. p. 18a) Vgl. über diese Stelle Sachs Einl. zu ס' התגין p. 40, der das. auch eine Ginzburg'sche Handschrift über die 70 Namen Metatron's (wahrsch. das ס' החשק) verzeichnet.**

טבטבא״ל . . . . . ובגי׳ דוביאל והוא מלאך (!) אחד ששוכב על räumen
קברו של יחזקאל הנביא בדמות דוב וכל אחד שאינו הגון ההולך לשם
הדוב בורח משם). Da Dubiel der Genius Persiens ist und das Grabmal Ezechiels, das ein grosser Wallfahrtsort gewesen, in der Nähe der Stadt Kufa lag, so konnte die Combination dieser Annahmen leicht ein solches Phantasiebild schaffen. In No. 50, wo Uzza als der Genius, der die Theilung des rothen Meeres bewirkt hat, erscheint (וירא עז״ש היד בגימ׳ און״ה וישראל את היד הגדולה כי הוא הממונה על קריעת הים) ist viell. Midr. Wajoscha (s. oben S. 62) benuzt. Als Namen, die wol dem Griechischen entnommen sind, mögen hier noch genannt sein מגירכון (No. 12), מיטון (No. 22), ספקס (No. 38), סקטב (39), אבצנגויש (42), אטרופטס (No. 44), der Tactmeister der Engelchöre mit einem Feuerstabe in der Hand (לפי שתופס בידו שבט גדול מאש ויזהיר המלאכים לשורר בקול גדול ונעים יחד); זביטהו (No. 21), aus dessen Munde, wenn er spricht, Tausende von Feuerflammen hervorsprühen (כשהוא מדבר יוצא ממנו כמה אלפים להבי אש); derselbe, der Akiba das Buch der Herrlichkeit übergab (והוא מסר לר״ע את ספר הכבוד ויש כתוכה הרבה מכבוד הבורא ית׳) ist vielleicht = שבתא׳ (Saturnus) und konnte darum Jonathan Eibenschüz um so mehr in den von ihm ertheilten Amuleten zur Bezeichnung des gleichnamigen Pseudomessias dienen.

2) (Binjamin der Arzt) auch Manjume genannt, ein Zeitgenosse Raba's, bildete eine Schule, welche die Lehrweise der babyl. Amoräer missbilligte und in deren Richtung etwas Unerträgliches fand. „Was nuzen uns die Rabbinen, sie können uns weder Raben erlauben, noch Tauben verbieten" (Synh. 99a) lautet einer ihrer Aussprüche. Von demselben empfieng Raba medicinische Recepte (Ab. sar. 28b), welche er aber geheim halten sollte (Sab. 133b). In Pesach. 52a wird erzählt, dass ein Arzt בר נתן (die Ausgaben haben נתן בר, allein der Comm. Chananel's z. St., Alfasi u. a. haben die LA. בר נתן) es mit den zweiten exilischen Festtagen nicht genau nahm und deshalb von R. Josef in den Bann gethan ward. Da über einen solchen nichts Näheres bekannt ist, so dürfte wol die Vermutung begründet sein, dass dieser Name ursprünglich בנימן אסיא gelautet hat. In diesem Kreise wurden vielleicht die Ansichten gepflegt, aus deren Keimen später der Karaismus, der anfänglich nur eine Opposition gegen den Talmudismus war, hervorging.

3) (Isak b. Kapron), der Verfasser mehrerer liturgischer Stücke, die sich in einem handschriftl. Machsor der wiener Hofbibliothek finden, stammt nach Mose Ibn-Esra (Poetik bei Wolf bibl. III p. 4) aus Cordova. Es ist höchst wahrscheinlich, dass er der Hauptschüler und Vertheidiger des Grammatikers Menachem b. Saruk gegen seinen Antagonisten Dunasch war. Dass die Vertheidigungsschrift der Menachemiten sein Werk war, geht aus der Rep-

lik Jehudi b. Scheschet's (ed. Stern S. 29)[7] hervor: זו היתה חכמת העז אשר קראתם ספרכם ספר ההבל על שמו . . . וכאשר קנה הרב טוב לחיי עולם קנה העז שם רע לדראון. Der lezte Passus bezieht sich darauf, dass das Memmonikon für die Wurzelbuchstaben nach der Dunasch'schen Theorie עז קר חפץ סג lauten sollte. Die Entgegnungen Ben Kaprons nennt Ben Scheschet תשובות קרות, währenddem jener in dem Panegyrikus auf den Fürsten Chasdai (v. 46 ed. Stern S. 7) wol mit Anspielung auf seinen eigenen Namen sie als תשובות עזות bezeichnet. Die Schüler Jonah b. Ganach's verlangten von demselben, dass er, der hinsichtlich der Buchstaben ז die ח der Ansicht Menachem's vertrat, ihnen anstatt der von diesem selbst geschaffenen Mnemonica, welche Ibn-Ganach beibehalten mochte, andere bilde, wol solche, aus denen auch ersichtlich wäre, dass Ben-Kapron in dem Federkampfe gesiegt habe, und er folgte auch diesem Verlangen, wie er selbst in Rikmah (ed. Goldberg S. 11) berichtet: וכבר הייתי מסכים לסמוך על שני הסמנים האלה ר״ל חט ספר גוע צדק ושמלאכתו בינה ולהסתפק בהם מפני שאין טעם בסימן אלא להקל זכרון האותיות על התלמידים אלא שבקשו ממני קצת הבחורים לחדש להם סימנים אחרים והעליתי הדבר על עצמי מבלתי שאחשב שאביא בהם דבר חדש וקבצתי אותיות השרש על טקס עז גד חף צר וקבצתי אותיות התוספות על שלומי אך תבנה. Offenbar soll das erste Mnemonicon bedeuten: „Es stellte sich der Ziegenbock (d. i. Ben-Kapron) in Ordnung, verhüllt war der Gegner (d. i. die Dunaschiten). Als Schüler Isak Ibn Gekatilia's, der ebenfalls ein Parteigänger Menachem's und Mitarbeiter Ben Kapron's gewesen, konnte Ibn-Ganach wol in dieser Weise ihre Sache zu der seinen machen.

---

[7]) Die Sorgfalt des Herausgebers scheint bei der Edition des Einleitungsgedichtes zu dieser Replik schon ermüdet zu sein. Einige Corruptelen sind schon von Geiger u. Egers berichtigt worden. Wir merken hier noch an: S. 4 Z. 14, v. 4 für כצירים l. כצָ־ים z. 17 v. 2 f. ירט l. חרט, Z. 18, v. 3 f. דנים l. עונים; S. 6 Z. 26 v. 2 f. ועיניהו טחות l ועיניהם טחות, Z. 33 v. 2 f. כעת בעננים l. כעתר עננים Z. 36 v. 4 f. במתן l. כמתן; S. 7 Z. 40, v. 1 f. יראו l. וְיִרְאוּ, Z. 43 v. 2 l. אֲדָנִים לַקְּדֹשִׁים Z. 45 v. 2 f. לתלמידיו l. ות׳ (s. Dukes נחל קדומים S. 3); S. 8 Z. 48 v. 2 f, בני l. בניב Z. 50 v. 3 f. הבוהן l. הבור; S. 9 Z. 68 v. 3 f. ולא l. וְלָאֵל Z. 73 v. 2 f. וצורים l. כצורים, das. v. 3 f. ירמום l. יִרְמְסוּם oder יְחָרֵיוּם; S 10 Z. 77 v. 2 f. ושנה בזהרתם l. וְעָנָה מִהִירָתָם Z. 84 v. 1 f. וקויתם l. וקראתם (s. S. 19 Z. 1) Z. 96 v. 3 f. נכבה l. נבקה; S. 12 Z. 111 v. 1 f. על מות l. צל מות (s. S. 26); S. 13 Z. 117 v. 2 f. כמו כן l. כמוכן. Zwischen S. 117 und 118 fehlt die Strophe S. 28, in der וְשָׁם f. בשם zu lesen ist S. 12 Z. 106 soll lauten:

וְגָדוֹל שָׁם אַלּוּף וְחֵיל כָּל עָלוּף
וּבְנֵי כָל חֲלוּף מְגַדֵּל בִּפְתָרִים

der Vers בשומו (S. 128) ist von dem Ordner durch Combination von 117, 1 und den zweiten Halbversen von v. 131 geschaffen worden.

4) (Die palästinische Gemara), zuerst namentlich von dem Gaon R. Nachschon (881—889) angeführt (vgl. zu dessen Resp. in Eschkol II, p. 166, j. M. kat. III, 7), hat, obwol nach dem Zeugnisse Salomo b. Ad's (zu Ketub 68a) die Feder der Correctoren ihn unversehrt gelassen hat (וירושלמי לא עבר עליו קולמס של מגיהי ספרים) doch viel durch die Leichtfertigkeit der Abschreiber erlitten. In j. R. h. 3, 6 sind z. B. zwei Säze durch ihre Gleichartigkeit in einen zusammengeflossen, wobei ein Ortsname ausfiel. Die Stelle ר' יעקב בר אחא אמר אבא בר בא שאל לר' שופר קרוח מהו א"ל בזה תוקען lautet im Maor. c. II (vgl. Bet Josef 586) שופר קרוח בעייני טב מהו א"ל בזה תוקעין ביבנה ר' בא בעי קומי רב שופר קרוח מהו א"ל בזה תוקעין בעייני בול. — Bei dem Absaze . . . את אשר תאפו אפו (Beza II) ר' אליעזר אומר אופין . . ר' יהושע אומר findet sich nur eine nachträgliche Begründung für die Ansicht R. Elieser's, die für R. Josua ist ausgefallen und hat sich in Ha-machria No. 2 erhalten ומאי טעמא דר' יהושע את אשר תאפו אפו את אשר תבשלו. — Als eine Stelle von einigem Belange, die Berachot 8b ihren Platz hatte, aber nur bei Ritualisten sich findet, möge hier aus Rokeach No. 356 noch angeführt sein. ירושלמי בפ' אלו דברים ר' אבהו בשם ר' יוחנן ר' יוסי בר' חנינא אין מברכים על הנר ועל הבשמים של מצוה מאי מצוה אמר רבה בר שמואל נר של חנוכה. Die Anführung dorther haben auch Piske Rekanate No. 136 (mit der Variante ר' יהודה für רבה בר' שמואל und dem dazugehörigen ואין מברכין על הבשמים כגון אסא דהושענא בסוכות במ"ש) und Or sarna II, 328 (vgl. auch Tur O. Ch. No. 681). Diese Stelle gewinnt dadurch an Bedeutung, dass sie auf b. R. hasch. 18b, wo R. Josef von der Chanukafeier sagt, dass sie mit den übrigen Gedenktagen der Fastenrolle nicht in eine Linie zu stellen sei, weil damit ein Pflichtwerk, nämlich das Anzünden der Weihelichter verbunden ist (שאני חנוכה דאיכא מצוה) ein Licht wirft. Chanuka wird bekanntlich auch sonst als מצות זקנים bezeichnet (vgl. Pesikta rab. c. 5, b. Suc. 46a, Tanch. Naso No. 29). Andrerseits haben oft jüngere Zusäze in dem Texte Aufnahme gefunden, so Terumot 10, 6 שורו עבר ולא יגעיל (vgl. zu Frankel Einleitung in den j. T. 38a Hateruma No. 30 מיהו ישאח"כ בירושלמי שורו עבר ולא יגעיל . . . שמא שום אדם כתבו בירושלמי ע"פ תשובות הגאונים). In Or Sarua I, No. 199 wird eine Stelle, die sich in den Ausgaben in der That nicht mehr findet, als Einschub bezeichnet: וההיא דפ' אלו קשרים בירוש' דתני אסור לאדם לחגוע צרכיו בשבת משום. הכי מצלינן שבע ולא שמונה עשרה דהוא „משום הכי" לא גרסינן לה ותלמיד טועה כתבו על הגליון והכתיבו על הספר בפנים. Ueber j. Pesach. VI, 4 א"ר יוסה הדא אמרה הדין דאכיל חובץ וברעתיה למיכל קופר צריך מעבר פיסח (i. e. ψίς) wird in Or Sar. I, 460 bemerkt: וכן ראיתי בירושלמי זקן שהיה כולו מנוקד למעברא לפיסחא ול"נ לפיסחה אלא למעברה גרסינן שצריך להעביר הכל מעל גבי השלחן, was wol nur besagen will, dass die Worte למ' פס' durch darübergesezte Punkte als zweifelhaft bezeichnet waren, wie dies in den hebr. Handschriften oft geschieht. Die zahlreichen Fehler unseres Textes lassen sich nur durch eine sorgfältige Vergleichung mit den Anführungen bei mittelalterlichen Autoren verbessern. So hat O. S. Zedaka No. 12 in j. Git. III, 7 אתא

עובדא קומי ר' אימי בבן לוי, während die Commentatoren mit dem כהן der Ausgaben nichts anzufangen wissen und ist ib. No. 27, die Stelle j. Ketub. VI, 5 durch א"ל ר' זעירא ודמית יפסד richtig citirt, indem dieses bedeutet: „Sollte der, der stirbt, den Genuss seiner Pflichtübung einbüssen?“ das גרמית der Ausgaben gibt gar keinen Sinn. Da die Abschreiber hier auch der Sprache minder kundig waren, so ist oft der Text auf eine läppische Weise verunstaltet worden. In j. Berach III, 1 wird erzählt: ר' יצחק בריה דרב הוה כתובה משתה אונס ועלין לגביה ר' מנה ור' יוזן וכו' Elasar Askari textirt. ר' י' ב' דר' הוה בתוך, in Pene Moscheh z. St. wird eine LA. הוה בהונה verzeichnet. Da nun aber in j. Meg. I, 9 ein ר' חייא כתובה (d. i. R. Chija, der Schreiber oder Schrifterklärer) genannt wird, so ist es wol als gewiss anzunehmen, dass hier von seinem Sohne die Rede ist und ר' יצחק בריה דר' חייא כתובה gelesen werden muss. Die p. Gemara wird uns erst dann ein heimischer Boden werden, wenn das Studium derselben mit einer solchen speciellen Aufmerksamkeit wird betrieben werden, wie sie bisher stets ihrer babyl. Zwillingsschwester gewidmet wurde.

5) (Jacob b. Jissachar Tawusi), ein Verwandter des Uebersezers der Bibel in's Persische (Zunz in Geigers Ztsch. f. jüd. Theol. 4, 391, wo 1750 offenbar nur Druckfehler für 1570 iet, Kohut Jacob Tawusi's pers. Bibelübersezung Vorr.) scheint a. 1603 in Brussa gewohnt zu haben. In Ahron Sasson's resp. תורת אמת No. 44 wird ein Aktenstück mitgetheilt, das vom 24. Cheschwan 5363 (= 1603) datirt und unter Anderem Folgendes enthält: גזרנו אנחנו ק"ק שבשיאו (Chios) . . . . יהיו הדיינים החכמים השלמים חכמי ברוסא (Brussa) מרביצים תורה בק"ק הנ"ל ואם לא ימצא שם החכם השלם מ"ה יעקב טווסי נר"ו שיהיה עם החכמים . . .

6) (Die polnische Chassidimgesellschaft), welche zu Anfange des vorigen Jahrhunderts für den Sabbatianismus Propaganda machte, Deutschland durchzog und dann nach Palästina auswanderte, genannt „Genossenschaft R. Jehuda Chasid's“ (חברה של ר' יהודה חסיד vgl. Jakob Emden Torat ha-Kenaot ed. Lemberg S. 55, 75, 81) ist auch durch die Nachrichten, welche Schudt (jüd. Merkw. II S. 59 vgl. Grätz Gesch. 10 Beil. S. 70) und Eisenmenger (Entd. Judenth. II S. 667) — beide geben die Zahl der Reisenden auf 120 an — darüber aufzeichneten, bekannt. Ein Mitglied derselben Mose b. Jesaia, theilt Einiges über ihre Thätigkeit mit und nimmt sie gegen den Vorwurf der Unwissenheit und Eitelkeit in Schuz (בריח מטה משה ed. Berlin Vorr.) והן אמת בבואי לחברה קדישא של מ"ו מהר"ר יודא סג"ל נתחרטי (נתחרטתי .l) על זה בחרטה גמורה על שטרחתי בטרחה גדולה מאד והייתי מבטל תורת אמת שהיה לי למלאות כריסי בש"ס ופוסקים . . . . . אוי לי מיום הדין . . וסברתי אחר שמניתי בתוכם והייתי הלכנה ביניהם . . . לילך בעקבותם ללבן העוונות . . . ע"י תשובה ומ"מ בודאי עונותי רבו שלא זכיתי . . . . . . ולא המדרש עיקר אשר מתאוים לדרושים כל חפצידם ומכלים זמן זמניהם ולהבל ימיהם כאשר כבר הזהיר ע"ז מ"ו מוהר"ר יודא סג"ל עם החברא קדישא שלו ולא דברה תורה אלא נגד יצה"ר שנתן בפי המלעיגים לאמור שאין לחברה שום השגה

בדרוש ע״כ אין דעתם נוחה בזה שרחוקים מחכמה זו ע״כ אין דעתם מסכמת בזו אבל אני . . . מעיד שהיה ביניהם מופלגים גדולים ורבנים היודעים לדרוש את התורה במ״ט פנים ורבים בתוכם מפורסמים . . . והיה להם תמיד למזכרת עון על שהיו יגעים בלמוד הדרוש ויצא שכרו בהפסדו . . . . ומה שבאו להגביה קולם בדרוש ומשמכם (ומשמדים (l. את עצמם על תורתם . . . ומה גם שהכל שלא לש״ש רק לשם גאוה בעו״ה כאשר אנכי . . . ידעתי . . . ע״כ כל א׳ וא׳ יעסוק בתורה וכו׳ etc. Salman Fischhof in Nikolsburg, der als Sabbatianer angeschrieben war (Emden a. a. O. S. 121), nannte ihn „den Heiligen" (זמירות ישראל ed. Frankfurt 1711 Ende: אמר הקטן שמעתי מפי אחי ורעי הקדוש מהר״ר אליעזר מק״ק קוניץ נר״ו איך ששמע מפי הקדוש הרב ר׳ יהודה ראש לחברה קדישא שמשנה ו׳ פ״ד (דמס׳ זבחים מסוגלת מאד לאמרה. Natan b. Juda Löb Mannheim, Rabbiner in Hagenau, gab seine Stelle auf und schloss sich dieser Gesellschaft an. In der Vorr. zu dem kabalistischen Lexikon מאורות נתן von Meier Poper's, zu welchem er im Vereine mit Jakob Wilner[8]) einen Commentar herausgab (מאורות נתן ed. Fft. a. M. 1710), berichtet derselbe: באחרא . . . ק״ק האגני יע״א שלו הייתי . . . . ראיתי בני עליה נאספו קהלה קדושה . . . . היא החברה קדושה . . . . וצדיקים זכו כה . . . חקני בתי אבות ובעלי ישיבות . . . בעלי חכמה בעלי סברא בעלי תלמוד גדול ומעשה רב . . . . ועילא מנהון . . . . הרב המופלא חסידא קדישא גור אריה יהודה . . . . שברוח דרך לעצמן . . . . . אל הנחלה , . . . זו ירושלים . . . . ואני . . . . הציקתני רוחי . . . . ז״ל בתר רובא . . . . ויהי כי עלינו בפרוארי ירושלים . . . . שמח העם מאד . . . . והיתה הרוחה . . . . וקא ברהי רבנן מפני מראית העין קבוץ הנבחר הלזה . . . תוך שלשה ימים . . . שקיל שרגא המה״ג יהודה שעולה ותעלה בישׁ״מ. . . . . ויהי מאז פנה הודה . . . . של החברה. Von deutschen Rabbinen, die zu dieser Gesellschaft gehörten besass, Jeschaia Asulai, Randbemerkungen zum neuen Sohar (Asulai שה״ג II, ז, 9 הגהות רבות ואמתיות מרבני אשכנז ז״ל מקובלים שבאו בחברת הרב יהודה החסיד ז״ל בשנת תס״ג). Juda Chasid stammte aus Schidlowicze bei Grodno (Schwarz a. a. O. S 47) und heisst darum bei Hirsch Kaidenower (קב חישר ed. Amst. 1722, 26) החסיד ר׳ יהודה משידלאוויצי ז״ל.[9])

---

[8]) Die Irrtümer Schwarz's (מעשה הארץ 43a) berichtigt Finn (קריה נאמנה 101), aber auch er hat das Buch מאורות נתן nicht gesehen. Jakob Wilner giebt in seiner Vorr. das. eine Unterschrift seines Namens, die jeden Zweifel unmöglich macht: כ״ד . . . . יעקב בא״א . . . . ראש ומנה״ג מו״ה בנימן וואלף מוילנא מרגלא בפומיה דאינשי ר׳ וואלף ר׳ יעקב ר׳ ליב ראשש תח[ן] המרומם החסיד . . . . הדיין . . . . הרב המקובל . . . . כמו׳ יהודה ליב במו״ה יוסף מק״ק קאברין זצוק״ל אשר בקראי שמו ר׳ ליב ר׳ שלמה ר׳ אברש.

[9]) Er gab den Stoff zu הנהגת הסכין von Jechiel Michel aus Berlin (abgedruckt am Ende von שחיטות ובדיקות הלכה למשה ed. Berlin 1729). Ein Bruchstück aus einer seiner Mahnreden findet sich in אורי וישעי ed. Berlin 1714. In Amsterdam erschien 1765 מנחת ערב והוא ק״ש הגדול מהחברה . . . . הדר קורא חסיד. (Zedner S. 458).

7) (R. Jona Gerundi), der Lehrer Salomo b. Aderets, wird von diesem (חדיי׳ נדרים 46b, Perles Sal. b. Aderet S. 59) als Verfasser eines מגלת סתרים bezeichnet. Dasselbe erwähnt auch Nissim zu Ned. 81a: Der leztere citirt aus demselben Werke noch eine zweite Stelle (דרשות הר״ן No. 11, ed. Prag 65a) ונמצא כתוב לר׳ יונה ז״ל במגלת סתרים שלו. Die Existenz dieses Werkes ist somit mehrfach bezeugt. Dass die 1871 von Coronel herausgegebenen משפטי בדיקת הריאה nicht diesem R. Jona angehören, ist aus dem Inhalte ersichtlich und bedarf keiner weiteren Nachweise.

8) (Die Versionen zu ויאהל, Gen. 13, 18.) Währenddem ויאהל (Gen. 13, 12) von den meisten Uebersezern in gleichem Sinne als „er zeltete" „breitete sein Zelt aus" aufgefasst wird, (LXX σκήνωσεν, Onkelos ופרס, Pseudo-Jon. ופרס משכניה) und nur die Peschittho וירח, die Vulgata habitavit hat, gehen dieselben, ausser Onkelos, der hier wieder ופרס hat, bei der Interpretation desselben Wortes in V. 18 mehr oder minder davon ab. Die LXX hat hier ἀποσκήνωσας, indem sie wegen des folgenden ויבא וישב באילוני ממרא darin das Abziehen von Sodom ausgedrückt fand, die Peschittho hat für die drei Verba in diesem Theile von v. 18 ואתא אברם ועל ויתב und hat also vielleicht ויעל für ויאהל gelesen, die Vulgata hat nach der LXX movens igitur tabernaculum suum. Damit stimmen auch die jüdischen Schrifterklärer überein. Parchon (Machberet ed. Stern sv. אהל).

ויאהל עד סדום (בראשית י״ג, י״ב) פי׳ נטה אהלו אבל ויאהל אברם ויבא (י״ח) עקר אהלו ובא . . . . פ״א ויאהל אברם ויבא פ׳ מוקדם ומאוחר.

Diese zweite Erklärung, die hier eine Inversion erblickt, stimmt mit der Auffassung der Peschittho überein, die erstere Meinung stellt auch Abr. Menachem Rapa (Mincha belulah 19a) auf

קשה דהוה ליה למימר ויבא וישב ואח״כ ויאהל לכך נראה לי הפירוש ויאהל שעקר דירתו . . . .

Am wenigsten verständlich scheint die Version in Pseudo-Jonatan zu sein ופרס אברם למשכניה חיירין אימור; was besagen da die Worte חירין אימור? David Schebrzyn (Comm. z. Jon.-Targum ed. Prag 1619 z. St.); meint, es bezeichnen diese Worte eine Reihe von Zelten, oder Zelte, die doppelt mit Wolle belegt sind.

חיירין אימור, נראה דהמתרגם מפרש שנטה אהלים הרבה ויהי פ׳ מלת חיירין מלשון רז״ל פ׳ הזקת הבתים חיירי דחורא[10]) והדר שעניינו כמו שהולך צמר בקר בסתרישת כתלום אחד וחוזר ועושה תלם אהד (s. Aruch sv. ח״ר 2) כך הבא נמי פי׳ צמר אהלים או ר״ל שהאהל נעשה מאימר שהוא צמר בכפל

es wäre also entweder חֵירִין אימור „Zeltreihen" oder חֵרִין אִימַר „doppelwollig" zu lesen. Derselbe verzeichnet noch die auch in den Ausgaben angeführte LA. לתורין ואמרין „für Rinder und Lämmer". Noch hat Schönhak (Milluim sv. חרין אימר) darin tentorium erkennen wollen, wodurch

[10]) So auch die LA. bei Raschi und in Aruch sv. ח״רא; in den Ausgaben steht רשורי.

sich aber wegen des vorangehenden לְמִשְׁכְּנֵיהּ eine Tantologie herausstellen würde. Diese Vermutungen sind alle haltlos, denn wenn selbst die Correctur לחורין ולאימרין etwas plausibel scheint, so ist dagegen einzuwenden, dass, um dies auszudrücken, der Targumist eher עאן וחורין aus v. 5 entlehnt hätte. Es scheint mir daher ganz wahrscheinlich, dass diese Worte תְּרֵין אִימֵי zu lesen und ursprünglich eine massoretische Glosse bildeten, welche auf das nur **zweimalige Vorkommen** der Verbalform ויאהל aufmerksam machte, und dann irrtümlich in den Targumtext gerathen ist.

Diese Bemerkung scheint einst nothwendig gewesen zu sein, weil das ויאהל in v. 18 nicht gesichert war. Im samarit. Texte steht dafür וילך, wofür andere Codices ויחל und ויאל (woraus wol das ועל der Peschittho entstanden ist) haben vgl. Blayney S. 28, Kennikott u. de Rossi z. St.; die LA. וילך empfiehlt sich, wenn man Stellen wie Gen. 24, 10 וילך . . . ויקם וילך 26, 17 וילך . . ויחן . . וישב u. dgl. vergleicht, indem da gewöhnlich ילך den Anfang der Wanderung, den Aufbruch zur Reise bezeichnet; ויאהל עד סדם (v. 12) bezieht sich das. natürlich nicht auf Abraham und will nur darstellen, wie weit Lot's Niederlassung sich erstreckte, ist aber in v. 18, wie klar ersichtlich und wie es die Uebersezer nnd Exegeten gefühlt haben, nicht am Platze.

9) (**In Ps. 84, 12**) wussten die alten Uebersezer die Worte כי שמש ומגן ה' אלהים nicht mit Sicherheit zu erklären, weil ihnen die Nebeneinanderstellung von Sonne und Schild nicht einleuchtete. Die 70 haben dafür *ὅτι ἔλεον καὶ ἀλήθειαν ἀγαπᾷ Κύριος*, womit Vulg: Quia misericordiam et veritatem diligit Deus, übereinstimmt; sie lasen wol also כי חסד ואמון אוהב אלהים, wobei חסד aus חֶרֶס des Textes (oder חריסא einer aram. Uebersezung desselben) und אהב א' aus אדני א' entstanden ist.[11]) Die Peschittho weicht auch der Auffassung von שמש als Sonne, die man vielleicht auch darum nicht zulassen mochte, damit es in der Bibel nicht heisse, die Sonne sei Gott[12]), aus und übersezt die angeführten Worte durch מטל דמתרסינן ועודרן מרא אלהא. Da sie das metaphor. מגן sonst durch מסיענא wiedergiebt (vgl. Ps. 18, 3, Gen. 15, 1), so ist es zweifelhaft, ob sie dieses Wort vor sich gehabt, oder nicht gar חרם in חרם, חרים *θύρεος* umgewandelt hat. Das Targum hat חרים für מגן und übersezt שמש durch „hohe Mauer“ ארום היך שור רם ותרים תקיף ה' אלה. Nach Jizchaki z. St. war auch im Midr. zu den Psalmen eine ähnliche Erhlärung durch שני חומה „Mauerzinnen“ vorhanden, die aber in unserem bekanntlich mangelhaften Texte

---

[11]) Andere Vermutungen theilt Schleussner (Thesaur. I, p. 324) mit.

[12]) Es ist beachtenswerth, dass b. Sota 10a der Name Simson von dem שמש an unserer Stelle abgeleitet wird:
וא"ר יוחנן שמשון על שמו של הקב"ה נקרא שנ' כי שמש וכו' אלא מעתה לא ימחה אלא מעין שמו של הקב"ה מה הקב"ה מגן על כל העולם אף שמשון מגן בדורו על כל ישראל.

desselben sich nicht mehr findet.[13]) In b. Sota l. c. führt er als Beleg für die Richtigkeit dieser Erklärung שמשותיך (Jes. 54, 12) an, wie er im Commentare zu dieser Stelle sich wiederum auf den obengenannten Midrasch beruft. Die Bedeutung „Sonne", die man hier für שמש nicht wollte gelten lassen, ist aber gleichwol hier festzuhalten. Die Verbindung von Sonne und Schild, die auch Hitzig (Psalmen II, S. 404) zu begründen versuchte, ist in der alten Vorstellung, dass die Sonne schildähnlich aussehe, begründet. Nach Agatharchides (ed. Müller in geogr. gr. minores II, p. 192) erblickten die Araber in der in ihrem vollen Glanze strahlenden Sonne die Gestalt eines Schildes τὸ ὅλον ἄστρον ἀναβαῖνον ἀσπιδοειδὲς καθιστάμενον.

10) (Sprüche 25, 20) scheint in etwas lückenhaftem oder schwerfälligem Tone gehalten zu sein. Die 70 bieten dafür zwei Uebersezungen: 1. ὥσπερ ὄξος ἕλκει ἀσύμφορον, οὕτως προσπεσὸν πάθος ἐν σώματι καρδίαν λυπεῖ. 2. ὥσπερ σὴς ἐν ἱματίῳ και σκώληξ ξύλῳ, οὕτως λύπη ἀνδρὸς βλάπτει καρδίαν. Die Vulg. hat eine erste Uebersezung, die dem hebr. Texte genau entspricht und eine zweite, die mit 70, 2 übereinstimmt und ist also ihrer Abhängigkeit halber für die Kritik des Textes hier wertlos. Mehr Aufschluss ist von der Doppelübersezung der Peschittho (transscribirt im Targum) zu erwarten, die, obwol den 70 folgend, doch manches Selbstständige hat. Peschittho 1 scheint מַעֲדֶה = מְרֵעֵהוּ gelesen und das Fehlende durch רשקל ergänzt zu haben; welches hebr. Wort dem aram. מצרף hier entsprochen hat, ist noch ungewiss. In 70, 1 fehlt der erste Verstheil, der Rest lautet nach ihrem hebr. Texte: כחמץ על נתק עֶצֶב בשָׂרים על לב ירע (auch לשריך Spr. 3, 8 übersezen sie τῷ σώματι und scheinen also hier in בשרים dasselbe Wort erblickt zu haben). Bei der zweiten Paraphrase scheinen sie die Worte ושר בשרים על לב רע als eine ähnliche Ausdrucksweise wie חיי בשרים לב מרפא Spr. 14, 30 betrachtet zu haben und sicherlich בְּשָׂרִים und יֵרַע gelesen zu haben, wobei das Textwort für ושר allerdings zweifelhaft (שׂד עֶצֶב צער?) bleibt. Der Ausdruck כְּלַמִּיתָא בקיסה (der Wurm im Holze) den das Targum auch dort (im Pesch. ססא דגרמי nach LXX σὴς δὲ ὀστέων) hat, ist ein Beweis dafür, dass der Paraphrast die beiden Stellen als Parallelen betrachtete. Der Vordersaz des Verses muss nach dieser Uebersezung etwa gelautet haben: כַּעַשׁ לְבֶגֶד וְכִרְמָּה לְעֵצִים, für den Nachsaz geben die Uebersezungen keine genügende Basis der Vermutung. Die Erklärungen des Midrasch (Echa rab. Pet. No. 13 u. 14) Mose Ibn-Esra's (Poetik bei Gawison Omer ha-Schikcha 91b) u. Anderer hellen das Dunkel nicht auf. Die Auffassung, der gemäss dieser ganze Vers mit dem vorigen zusammenhängt und מעדה בגד ביום קרה dem Nachsaze desselben anzufügen ist, wird auch von Isak Arama (יד אבשלום ed. Freimann S. 83) der formellen Seite nach getheilt, wenn auch seine Erklärung eine andere ist. Derselbe macht aber daselbst auch

[13]) Sie befand sich vermutlich das. c. 87, vgl. Pes. rab. c. 32, P. d. R. Kah, ed. Buber 136, b.

auf eine rhetorische Figur aufmerksam, die hier vorkommen soll und giebt damit das Richtige an die Hand. Er findet hier nämlich eine Paronomasie (לשון נופל על לשון) und man kann in weiterer Fortführung dieser Bemerkung es als unzweifelhaft hinstellen, dass die Worte מעדה בגד ביום קרה nur aus dem vorstehenden Passus מועדת מכטח בוגד ביום צרה verschrieben sind und blos als Variante in den Text gerathen sind. Nach der zweiten Version, die die Uebersezungen darbieten, scheint es, dass der erste Theil dieses Verses כעש לבגד gelautet habe und durch die Nachbarschaft von בוגד und בגד die Confusion entstanden ist.

11) (Kadesch Barnea) wird bekanntlich im Targum durch רקם דגעיא übersezt. Schwarz (d. heil. Land S. 5) fand, dass die Araber einen Wady östlich vom Wady-el-Arisch (Rhinokorura) Geyan nennen. Dieser Ort war auch den griech. Geographen bekannt und Stephan d. Byzantiner verzeichnet *Γέα, πόλις πλήσιον Πετρῶν τῆς Ἀραβίας*. Wenn Meyer (Ueber d. nabat. Inschr. in Ztschr. d. DMG. 17, S. 586.) darin das hebr. גיא findet und auch daraus schliessen will, dass die Sprache der Edomiten nicht arabisch war, so spricht die Schreibart געיא im Targum gewiss nicht dafür.

12) (Das Jonatan-Targum) wird einmal von R. Chananel תרגום ארץ ישראל genannt (Sam. b. Meir zu baḥ. bat. 99a vgl. die Parallelst. Asaria De Rossi ed. Wilna 64a und Zunz g. Vortr. S. 68 Anm. b.). Diese Bezeichnung kömmt sonst nirgendswo vor.[14]) In demselben soll die Uebersezung von שכל (Gen. 48, 14) שלחפינהו gelautet haben, währenddem der überlieferte Text ופרג hat. Wahrscheinlich stand diese Notiz in Chananel's Pentateuch-Commentar, der dieselbe Auffassung von שכל hat (s. Rappaport, Chananel S. 87). In der That wird diese Stelle aber in der von R. Ch. bezeichneten Fassung in der Peschittho übersezt (שחלף אנין מידיה) und es ist, da wol ein jerusalemisches aber nie ein palästinisches Targum (תרגום של ארץ ישראל) angeführt wird, wahrscheinlich, dass so die Peschittho citirt wurde. Diese Auffassung fand allerdings in der jüd. Schriftexegese keinen Boden, weil die christlichen Theologen hier die Kreuzesform angedeutet fanden (vgl. Lipman Nizzachon No. 48); פרג, das im Targum hier in Gebrauch ist, bedeutet nur „wechseln“[15]) während man in שחלף vielleicht auch den Begriff „wechselweise legen“ fand und daher diesen Ausdruck mied.

13) (Das Wort אשה) in Gen. 2, 23 übersezt Theodotion durch *λῆμμα* (das Genommene); haec vocabitur assumtio quia ex viro sumta est,

---

[14]) Einmal hat sie allerdings auch Hai (vgl. Geiger Urschr. S. 166), allein da dieser sie sonst nicht kennt, so ist sie wol nicht sicher.

[15]) In Sota 11b fasste R. Jonatan בפרך (Exod. 1, 14), dass sie Frauenarbeit Männern, und solche, die für leztere passte, Frauen übergaben. שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים ומלאכת נשים לאנשים. Hier ist wol פרך = פרג gedeutet worden.

erklärt Hieronymus in dessen Namen und begründet dieses, indem er sagt: Potest quippe Issa secundum varietatem accentuum et assnmtio intelligi. Mit accentus bezeichnet er hier offenbar die diakritischen Puncte, wie er zu Amos 5, 8 bemerkt Bessabee autem pro varietate accentuum vertitur in linguam nostram puteus iuramenti aut puteus satietatis. Symmachus übersezt die angeführte Stelle: *αὕτη κληθήσεται ἀνδρίς, ὅτι ἀπο ἀνδρὸς ελήφθη.* Da dieser aber gewöhnlich dem Sinne, nicht dem Wortlaute nach übersezt, wie Hieronymus zu Amos 3, 11 über ihn urteilt: Symmachus non solet verborum *κακοζηλίαν*, sed intelligentiae ordinem sequi, so scheint diese Version vielmehr Akylas anzugehören. Die Rabbinen legten darauf, dass in keiner Sprache als in der hebräischen die Bezeichnung für Weib durch eine Feniminalbildung des für Mann gebräuchlichen Wortes gebildet ist, einen besonderen Wert, vgl. Ber. rab. c. 18 u. 39 לזאת יקרא אשה . . . . מכאן שנתנה תורה בלשון הקדש ר׳ פנחס ור׳ חלקיה בשם ר׳ סימון כשם שנתנה תורה בלה"ק כך נברא העולם בלשה"ק, שמעת מימך אומר גיני גיניא אנתרופי אנתרופית גברא גברתא אלא איש ואשה למה שהלשון הזה נופל בלשון הזה „darum soll sie Männin heissen": . . . Aus dieser Stelle folgt, dass die Tora in der hebräischen Sprache gegeben wurde (nicht aus einer anderen Sprache übertragen wurde, weil in einer solchen eine solche etymologische Bemerkung nicht möglich ist). R. Pinchas und R. Chelkia im Namen R. Simon's lehrt: Wie die Tora in hebr. Sprache gegeben wurde, so war dieselbe schon bei der Weltschöpfung im Gebrauche. Hast du je sprechen hören *γυνος, γύνη, ἄνθρωπος, ἀθρωπη*, gabra, gabrata? nur isch und ischa, warum? weil dieser Ausdruck mit jenem identisch ist" u. s. w. Akylas konnte also hier, wenn er treu übersezen wollte, für אשה nur *ἀνδρίς* sich bilden. Dass nun Theodotion אשה durch „Annahme" „die Angenommene" übersezte, rührt daher, dass er einen transscribirten hebr. Text vor sich hatte und Issa von נשא ableitete; nach ihm lag die Pointe des begründenden Sazes nicht in מאיש sondern in לקחה. In ähnlichem Sinne wurde die Stelle sogar von Origenes aufgefasst. Er spricht sich (Ad Gregor. p. 26) folgendermassen darüber aus: *φήσιν ὁ Ἀδὰμ ἐπὶ τῇ γυναικὶ οἰκοδομηθείσῃ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ ἀνδρὸς καληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη. φάσι δὲ οἱ Ἑβραῖοι ἐσσὰ μὲν καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα, δηλοῦσθαι δὲ ἀπὸ τῆς λέξεος, τὸ ἔλαβον, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ χὼς ἰεσουὼθ ἐσσα* (כום ישעות אשא Ps. 116, 13). Man erkennt eine solche Auffassung ähnlicher Wörter auch bei späteren Schrifterklärern der Kirche, wie z. B. Eucherius (hebr. nom. interpretatio max. bibl. patr. tom 7 p. 853) den Namen Moyses erklärt: Moyses assumtio (also von נשא) vel liniens (viel. von משח)[12]. Auch der Amora R. Chija hat, vielleicht durch die Kunde einer

[12]) Die Namenserklärungen des Eucherius sind bei dieser Methode natürlich oft so weit hergeholt, dass man Mühe hat, ihren Ursprung zu erkennen. Der Name ישי (Jassai) bedeutet z. B. bei ihm insulae holocaustum

solchen Auffassung von אשה beeinflusst, ein Wortspiel zwischen diesem und עיסה (Teig) in dem Saze כשם שהשאור יפה לעיסה כך הדמים יפים לאשה (Ketubot 10b) geschaffen. Die Frau hiess auch in manchen Gegenden die „Angenommene" (Kid. 6, a לקוחתי מהו) und לקח hat daher in der Hagada, wo dies anwendbar ist, den Nebenbegriff der ehelichen Verbindung vgl. bab. bat. 120a ויקח מלמד שעשה לה מעשה לקוחין הושיבה באפריון וכו'; der gewöhnliche Ausdruck „heiraten" von dem Manne ist bekanntlich נשא אשה, daher ein Verheirateter נשוי heisst. Da nun auch נשא und לקח promiscue gebraucht werden (vgl. Schemot rab. c. 29 אני עשיתי) שנ' ויעש אלהים את האדם ואני אשא ויקח אלהים את האדם, so hat Theodotion wol אשה leicht für gleichbedeutend mit assumtio halten können. Die Angabe der Bibel, dass alle Menschen von einem Paare abstammen, welches in seinem ehelichen Verhältnisse als Mann und Männin bezeichnet wird, hat übrigens eine Parallele in dem Berichte Sanchuniathons (bei Euseb. praep. evangel. I, p. 34), nach welchem von Aeon und Potogonus ein Menschenpaar *Γένος* und *Γένεα* geboren wurden, in welchem die Stammeltern der Menschheit zu erkennen sind.

14) (R. Meir), einer der hervorragendsten und scharfsinnigsten Tanaiten, war bekanntlich auch ein sehr thätiger Abschreiber der biblischen Texte und verstand sich daher besonders wol auf die Deutung von Namen und Buchstaben (Man vergl. die Stellen bei Sed. hador. sv.). Eine Eigenthümlichkeit bekundete er darin, dass er durch unscheinbare Aenderungen einzelner Wörter, die er am Rande seiner Schriftrolle anmerkte, auf Deutungen, die sich daran knüpfen lassen, hinwies und so vielleicht die im Midrasch beliebte Methode, durch die Formel (אל תקרי) „lese nicht so, sondern so" anderweitige Auslegungen zu ermöglichen, schuf. Von solchen Tendenscorrecturen R. Meir's sind uns vier bekannt. 1) Gen. 1, 31, wo er das ד' von מאד in ת' verwandelte. Ber. rab. c. 9 בתורתו של ר' מאיר מצאו כתיב: והנה טוב מאד והנה טוב מות. Diese Bemerkung wird von den Agadisten verschiedentlich erklärt, wird aber durch die Zeit und die optimistische Richtung R. Meir's, der damit die dualistische Weltanschauung, welche den Tod als eine Einrichtung des bösen Princips ansah, verneint, verständlich. 2) ib. 3, 21, wo er עור in אור änderte. Ber. rab. c. 20 בתורתו של ר' מאיר מצאו כתיב כתנות אור in der Erklärung dieser Worte wird ausein-

---

= אִי אִשָּׁה! Man kann daraus ersehen, wie eine richtige Auffassung der Bibel ohne gründliche Kenntniss des Urtextes entschieden unmöglich ist. Dadurch, dass selbst hervorragende Kirchenväter die Bibel nur aus der gefälschten und corrupten griech. Bibelübersezung oder höchstens aus transscribirten Texten kannten, wurden sie in der Auffassung des bibl. Wortes ganz irre. So sagt Eusebius (demonstr. evang. p. 40 von אצל (Zach. 14, 5): *τοῦτο δε ἦν τὸ τοῦ κυρίου ὄνομα, τὸ τῶν ἐλαιῶν* (זיתים) *προωνομάσται παρὰ τοῖς* LXX. *δηλοῖ δὲ τοῦτο κατὰ τὴν Ἑβραίων γλῶτταν φωνὴν ποίησιν θεοῦ*. Er nahm also אצל = עָשָׂה אֵל.

andergesezt, diese Kleider hätten laternenähnlich ausgesehen (דומין לפינס), und zwar unten breit und oben schmäler. Hier dürfte der Gedanke, dass die Bereitung von Ledergewändern nicht hätte durch Gott geschehen müssen, eine solche Aenderung empfolen haben.[17] 3) ib. 46, 23 wo er ובן für ובני sezte, Ber. rab. c. 94 בתורתו של ר׳ מאיר מצאו כתוב ובן דן חשים, in Midr. Sam. c. 23 בתורתו של ר"מ מ"כ ובן דן חושים ובני דן חשים. Da die LA. ובני die ursprüngliche ist, so ist von ihm nur ובן deshalb vorgeschlagen worden, damit man nicht, auch durch die Pluralform des Namens חשים gestüzt, hier, wo die Zählung ungenau ist, mehrere Söhne Dan's annehme. 4) Jes. 21, 11, wo er רומה für דומה las j. Taan. I, 1 בספרו של ר׳ מאיר מצאו כתוב משא דומי משא רומי. Diese LA. bespricht auch Hieron. z. St. mit den Worten: Quidam Hebraeorum pro Duma Romam legunt, volentes prophetiam coutra regnum Romanum dirigi frivola persuasione, qua semper in Idumaea Romanos existimant demonstrari[18]). Die Beziehung jesaianischer Weissagungen auf Rom schien dadurch, dass hier auch אדום = רומה gesezt wurde, noch mehr bestätigt. R. M. nahm auch in Jes. 34, 7 eine solche Aenderung vor, indem er ראמים in רומים verwandelte Wahrscheinlich war diese Variante auch in seinem Bibelcodex angemerkt, nur wird das nicht ausdrücklich bezeugt. וירדו ראמים עמם וא"ר מאיר וירדו רומים עמם (Pesikta ed. Buber 68a). Einen Psalmencodex R. Meir's (ס׳ תלים של ר"מ) erwähnt Rab (j. Meg. 1, 9 Succa 3, 6). Welche Bewandtniss es mit dem אנבי של ר"מ (Ber. rab, c. 1) habe, ist noch zu untersuchen.

15) (Ibn Jachja) erzählt (Schalsch. ed. Zolkiew 79a), dass zu Josua's Zeit die Fabeldichtung begonnen habe בימיו נמצאו אמירת חידות ומשלים ופאיולי. Aus welcher Quelle diese Angabe stammt, ist wol nicht mehr zu ermitteln; das Wort פאיולי ist entweder = fabula oder syr. פלאתא, Parabel, Allegorie. Eine ähnliche Angabe findet man bei Honorius Augustodunensis (de imag. mundi l. III in max. bibl. patr. 20 p. 989D) Caleb successit Josue, qui in morte Josue erat centum annorum. Huius tempore fictae sunt fabulae.

16) (Jehuda de Blanis) auch Laudadeus Blanis genannt (vgl. Grätz Gesch. 9 S. 50), hatte ein besonderes Interesse für die kabalistische Lite-

---

[17]) Dieselbe Methode wendet er an, wenn er in Ber. rab. c. 54 (Midr. Sam. c. 12) aus נאה (Exod. 15, 2) auf נעו (1. Sam. 6, 12) schliesst.

[18]) Wie häufig Hieronymus Traditionen jüd. Lehrer anführt, ist bekannt, ebenso, dass sie oft in dem rabbinischen Schriftthume in ähnlicher Weise vorgetragen werden. Auf eine solche schlagende Parallele möge hier gelegentlich hingewiesen werden. Zu Kohel 11, 2 (תן חלק לשבעה וגם לשמנה) bemerkt er in den Quaest. z. St. Hebraei ita hunc locum intelligunt. Et sabbatum et circumcisionem serva, ne, si hoc forte non feceris, inopinatum tibi superveniat malum. Das ist nun die Ansicht R. Eliesers (Pesikta ed. Buber 192a und Parallelstellen: ר׳ אליעזר אומר תן חלק לשבעה זו שבת . . . וגם לשמונה . . . זו מילה). In b. Erub 40b, welche Parallelst. Buber entgangen ist, wird dasselbe in anderer Form mitgetheilt.

ratur. Er liess 1553 das ס' הקנה für sich copiren (vgl. das Epigraph bei Biscioni cat. bibl. flor, p. 422). Mit Emanuel von Benevent, dem Herausgeber und Corector der Tikhune Sohar war er befreundet und gab ihm eine Handschrift derselben zur Vergleichung (Nachschrift zu Tik. ed. Mantua עשר העתקות . . . היו לפניו אשר שמו בידו אנשי שם . . . ובתוכם החכם הרופא . . . כמ"ר יהודה מבלניש יצ"ו). Ob er mit Juda b. Salomo Blanes identisch ist, der a 1523 einige Briefe aus Jerusalem copirt hat (Bisc. p. 277) ist fraglich. Carmoly (revue orientale II p. I02) nennt einen Arzt Juda b. Salomo, der aber ein Provencale und Zeitgenosse Josef Kolon's gewesen sein soll.[19]) In פחד יצחק sv. חליצה (III fol. 26a) ist ein Zeugniss von Juda b. Salomo de Blanis aus Pesaro gefertigt, das dem J. 1573 angehört. Die Unterschrift lautet: נאם הצ' באלפי יודא בן לא"א שלמה דבלאניש יצ"ו גר בפיסארו.

17) (Schlom oder Salomo), der Münzmeister das Herzogs Leopold VI. von Oestreich, wird in zwei Urkunden erwähnt, deren eine von 1194 (Breslau in Steinschneider's hebr. Bibliogr. 1870 S. 44) und die andere von 1196 (Stobbe die Juden in Deutschland S. 180 Anm. 6) datirt. Es ist aber über dessen Leben und besonderes über seinen Tod noch Näheres aus dem Berichte Ephraim b. Jakob's über die Verfolgungen zur Zeit des zweiten Kreuzzugs bekannt. Die auf Salomo bezügliche Stelle (S. 12) hat Josef Kohen in der Chronik (ed. Venedig 33a) und in Emek habacha (ed. Letteris S. 46) mitgetheilt, woher sie Wiener (Emek ha-bacha S. 57) übersezt hat. Nach demselben war er ein sehr reicher und wolthätiger Mann, den der Herzog zu seinem Güterverwalter eingesezt hatte. Er wurde, weil er einen Knecht, der ihn bestolen hatte, in Haft bringen liess, von dem ergrimmten Pöbel erschlagen.

18) (Levi b. Gerson) als Philosoph und Exeget durch viele Schriften bekannt, hat von seiner Thätigkeit auf dem Gebiete der Talmudforschung nur wenige Spuren zurückgelassen. Von seiner Methodologie der Mischna ist nichts als der Name übrig. Er hat sich aber mit der talmudischen Hagada eingehend beschäftigt und eine besondere Schrift über die Erzälungen Rabbah b. Bar-chana's in bab. bat. c. V verfasst, welche sein Urenkel Salomo b. Simon Duran noch besass. Er berichtet darüber (מלחמת מצוה ed. Leipzig 1855 p. 23) ומה שנ' בבבא בתרא בפ' הספינה אוי לי שנשבעתי ועכשיו שנשבעתי מי מיפר הנה החכם הכולל הפילוסוף האלהי לוי ן' גרשום קרובנו ז"ל חבר אגרת לבאר כל אותן אגדות שבפ' ההוא בלשון ארוכה וקראה מחוקק ספין הרוצה לעמוד על עקרן של דברים יעיין שם ולא ראיתי להעתיק הפירוש ההוא כי הוא נקשר עם אגדות ומאמרים אחרים שקדמוהו . . . . . .
Der Name dieser Abhandlung entspricht dem des 5. Abschnittes von bab. bat. und ist mit passender Umlautung aus Deut. 13, 4 gewählt. Die angeführte Stelle ist b. b. 74a.

---

[19]) Dass die Familie de Blanis schon im 13. Jahrhundert in der Provence ansässig war, geht aus Resp. R. Nissim No. 15 hervor.

Nachträge und Berichtigungen.

Seite 2 Anmerkung 2: R. Josef's Bemerkung כולה נזיקין חדא מסכתא היא findet sich auch b. kam. 102, a vgl. Midr. Sam c. 5 נזיקין תלתין פרקי.

Seite 3 daselbst: Abraham Asulai, der Vieles aus älteren Quellen zusammengetragen, kennt 172 Abschnitte von Torat-Kohanim ס' תורת כהנים שיש בה קע"ב פרקים בסוך עק"ב תבות ש"ש ב' דברות (חסר לאברהם 19b). Zu den bei Abr. Wilna angeführten Stellen gehört auch Tikkunim (Anh. zu Sohar chad. ed. Amst. 74,b) שתין סדרי משנה . . . סלקין לס' מסכתות דעליהון אמר שלמה ששים המה מלכות ואית כן כמה בתולות אחריה ריעותיה בהלכות פסוקות דאיתמר בהון ועלמות אין מספר. Da unter הלכות פסוקות auch gaonäische Responsen verstanden wurden, so ist es nicht sicher, dass hier damit Baraitas bezeichnet werden. Die Zahl 80 wird in Bam. r. c. 13 auf die Mischna in der Art angewendet, dass der Anfangs- und Endbuchstabe derselben (מא'מתי-בשלום) zusammen numerisch 80 ausmachen und dieselbe Summe sich aus den Anfangsbuchstaben der einzelnen Ordnungen ergiebt. Diese Bemerkung steht aber kaum zu der über die 80 Lehrhäuser in Beziehung. Bezüglich der 480 Synagogen Jerusalems, die auch in der Pesikta (ed. Buber 121b) erwähnt werden, ist noch anzuführen, dass die babyl. Gemara nur von 394 weiss, Ketub. 105a א"ר פנחס א"ר אושעיא שלש מאות ותשעים וארבעה בתי דינין היו בירושלים כנגדן בתי כנסיות וכנגדן בתי מדרשות וכנגדן בתי סופרים. Dass עלמות = עלומות „die Verborgenen" gesezt wurde, geht aus b. Ab. sar. 35b hervor.

Seite 4 Zeile 6 von unten für „die" lies „Die".

S. 7 Anm. 8 שמע שמואל ואקפד עלוי ומת wird auch von einem anderen Falle (j. Berach. 2, 6) berichtet.

S. 8 Z. 11 v. oben nach „bedeute" l. „(M. Kat. 23a)".

S. 9 Z. 10 v. u. f. „dar" l. „der".

S. 11 Z. 10 v. o. nach „וכו'" l. „(תהלים ק"ז י"ז-כ"א)".

S. 12 Z. 1 füge hinzu: No. 3 und 4 werden ohne Quellenangabe auch in כד הקמח sv. וודוי (ed. Warschau 32a) wiedergegeben; aus No. I stammt das. die Angabe: ועוד דרשו ז"ל שאומרים לו אם הוא נושה באחרים או אחרים נושין בו אי הפקיד אצל בני אדם או אחרים הפקידו אצלו. Die dort aus Midr. Psalm c. 45 angeführte Stelle, in der der Saz מי שאינו יכול להתוודות בפיו יתודה בלבו vorkam, findet sich in den Ausgaben und in Jalk. II, 749 nur in kürzerer Fassung.

S. 13 Anm 19: Dass חלץ auch von den Armen gebraucht wird, beweist der Ausdruck חרועותיה חלוצות (j. Sota I, 1 Git. 9, 11).

S. 14 Anm.: der Ausdruck הכב״ד, der zuerst aus M. Synh. 9, 3 nachweisbar ist, erscheint auch in Tos. bab. Kam. c. 9.

Das: Zu III No. 3 vgl. noch Ascheri Maccot I No. 4 und die Glosse Jes. Berlin's das.

S. 15 Zu 5 No. 1 vgl. über חוץ מן הסל וכו׳ M. Schek. 8, 1 und die Gem. z. St.

S. 17 Z. 1 v. u. füge hinzu j. Berach. 6, 6.

S. 22 Z. 9 v. o. vor „No. 2.“ l. „Für“.

S. 24 Z. 1 v. o. f. „Ebeltructae“ l. „Ebeltractate“.

Das. Anm. 32: In b. Ab. sar. 18a (vgl. Sifre II, 307), wird von Chanina b. Teradjon, seiner Frau und seiner Tochter gesagt: שלשתן צדקו עליהן את הדין הוא אומר הצור תמים ...... ואשתו אמרו אל אמונה .... בתו אמרו גדולה עצה וכו׳ und der darauf bezügliche Ausdruck Rabbi's mitgetheilt כמה גדולים צדיקים הללו שנזרמנו להן שלש מקראות של צדוק הדין בשעת צדוק הדין. Rothschild (der Synagogal-Cultus S. 8) möchte trozdem unser הצור תמים für jünger halten. Da aber aus Midr. Samuel c. 28 (מהו אל הצור א״ר הושעיה שהיתה אומרת עליהם הצור תמים פעלו vgl. Tosaf Jeb. 79, a (hervorgeht, dass schon R. Hoschaja dieses Gebet gekannt hat, so ist doch das Alter eines Gebetes, das wenigstens denselben Anfang hatte, unzweifelhaft.

S. 25 Z. 10 v. o. f. „angelegte“ l. „angelegt“.

S. 26 Z. 7 v. u. f. „geronäische“ l. „geonäische“.

Das. Z. 3 v. u. f. „Mann“ l. „Man“.

S. 28 Z. 2 v. o. nach „wird“ l. „44)“.

Das. Z. 10 v. o. f. „soweil“ l. „soweit“.

S. 29 Z. 2 v. o. f „findeft“ l. „ findet“.

30 zu Anm. 51: Semachot I, hatte in älteren Texten überhaupt einen reicheren Inhalt. In Tos. Kid. 78b, Afgsw. לא wird daraus angeführt: הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו נדרו נדר והקדשו הקדש, dessen Schluss, wie schon Jos. Berlin bemerkt, in den Ausgaben fehlt. Das. Arach. 4a, Afgsw. ולא wird aus derselben Baraita ein nicht mehr vorhandenes Stück angeführt ונוסם הוא נודר ומעריך כדתנן במס׳ שמחות. Auch Ketub. 17a Afgsw. מבטלין citiren die Tosafot den Saz מה מצוה קנה מקימו aus Semach., der sich aber darin nicht findet.

Das. zu Anm. 54 eine Parallele für כל ההלכה hat die Pesikta (ed. Buber 140b) חמן תנינן שמעון הצדיק משיירי כנסת הגדולה כל הילכתא.

Das. Z. 10 v. o. f. „VI“ l. „VII“.

S. 32 Z. 11 füge hinzu: Midr. Chasita zu h. L. 8, 9.

Das. Z. 12 v. o. f. „129“ l. „229“.

Das. Z. 17 v. u. f. „6“ l. „7“.

S. 33 Anm. 63. Als sachliche Parallele gehört hieher Chag. 5b und Parallelstellen: אמר ר׳ שמשון בן גמליאל כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני.

S. 35 Z. 7 v. o. אמרו לו מת אביו והורע vgl. Nedar. 87a. Diese Halacha wird, wie Naumburg bemerkt, von Josef Karo als unzuverlässig erklärt, allein wenn hier בנו für אמו substituirt wird, wird die Identität derselben mit der bab. Baraita a. a. O. ersichtlich.

S. 38 Z. 8 f. „Samlung“ l. „Sammlung“.

S. 39 Anm. 82. In ähnlicher Weise, wie הראה באזנו einer lateinischen Redensart nachgebildet ist, scheint auch קשר מספד (Stellen bei Zunz, Lite-

raturgesch. S. 15 Anm. 3, dazu noch j. Sota I, 10 gehört, vgl. auch Kämpf in Ha-Maggid 1864, S. 29) „Trauer abhalten" der fremden Umgangssprache entnommen zu sein; קשר חיגר oder קשר שנאה (Tosefta Synh. c. 14*) entspricht dem lat. jurgias nectere und so mag auch eine derartige Redensart, etwa luctum nectere, in Gebrauch gewesen sein. Hai Gaon scheint diese paläst. Ausdrucksweise gekannt und daraus erklärt zu haben, dass bei der Trauer die Betheiligten sich in Reihen an einander schlossen. Das geht aus seiner Erklärung bei Nachm. תוה"א 48a heevor: כך היה מנהגן שבאין משם . . . . . לשדה בוכין שמספידין בה את המת . . . . . וקושרין שורה ראשונה וכו'.

S. 39 Z. 14 nach „Wissenschaft" l. „zu" und ebenso

S. 40 Z. 1 f. „zr".

S. 41 Z. 18 nach „ר' שמעאל" l. „bab. bat. 28b".

S. 42 Anm. 89. Die „βουλαί Jehuda's" waren auch in Waj. r. c. 20 erwähnt. Ein Agadist wendete die Worte ויגל את מסך יהודה (Jes. 22, 8) auf sie an, גלי בולאות (Ar. sv. בל und sv. דכים 2). In unseren Texten (Wajik. r. c. 20) hat sich nur die zweite Version גלי דכסיא erhalten, die auch in Kohel. und in Echa rab. Einl. No. 22 (vgl. auch Geiger Urschrift S. 495) und 25 angeführt wird. Diese LA. scheint aber nur durch ein Missverständniss — man las nämlich דוכסיה (duces) für דכסיה („was bedeckt ist") — entstanden zu sein. Die βουλευταί werden auch sonst erwähnt (vgl. Ar. sv. בליוט, mit oben S. 189). In Echa rab. I, 19 ist in den Ausgaben בולייטין die symbolische Erklärung zu בתולתיה (Thr. 1, 5), wofür aber Ar. כליונין, nach Mussafia κήλωνες, hat (sv. כלין). Von einer Versammlung zur Regelung des Kalenderjahres, die in Lydda stattfand, berichtet Chul. 56b.

Das. Anm. 90: In Hag. Ascheri Ketub I, b lautet der Schluss dieser Halacha אלא א"כ היתה לשם מצוה.

S. 43. Z. 9 f. „Wiederspruch" l. „Widerspruch".

Das. Z. 16 v. u. f. „Esiphanius" l. „Epiph."

S. 44 Anm. 96: Die Bedeutung von עשה דברים ist „wolthätige Werke üben", vgl. Ned. 62a, wo Elieser b. Zadok denselben Ausdruck gebraucht.

S. 45 Anm. 99: Für כפר טמיא hat j. Berach. I, 1 die LA. כפר טבי, welche auch durch Tosafot Chul. 57b bezeugt ist. Demnach ist hier Kephar-Tabé gemeint, das nach einer Baraita in b. Beza 5a, R.-hasch. 31b östlich von Lydda gelegen war.

S. 46 Anm. 102: In Abod. sar. 63a wird den Lyddensern nachgesagt, dass sie es mit den rabbin. Anordnungen nicht genau nehmen (שאני לודאי דמזלזלי).

S. 47 Z. 2 f. „Elemeneten" l. „Elementen".

Das. Z. 3 l. „Gesezeslehrern.

S. 48 Z. 16: Den Commentatoren ist noch Juda Nagar anzureihen, der in שמחת יהודה (ed. Pisa 1816) unter anderen kleinen Tractaten auch Semachot erklärt.

S. 53 Z. 14 füge hinzu: Dass in Folge des Auftretens Jesu „Israel durch das Schwert fiel", geht auch aus der von Galatinus (De arcanis fidei

*) Mit diesem correspondirt קשר אהבה (Ber. rab. c. 54, Pesikta ed. Buber 80a).

p. 279) citirten Stelle, die sich in Soferim befunden haben soll, hervor: ישו הנוצרי נראה משיח ונהרג מכ״ד והיה סבה שישראל נחרב בחרב.

S. 55 Z. 3 v. u. f. „Germanie“ l. „Germania“.

Das. zwischen Z. 15 u. 16 füge hinzu: Die Anordnung des Abba Saul b. Botnit, die in den Tosaf. fünfmal analysirt wird (am vollständigsten bab. bat. 74a, wo früheres הטילו in התירו emendirt wird, lautet so wie in den Ausgaben auch bei Nachm. (Th. Ad 32a). In Ittur (II, 32b) wird diese Stelle aber im Anschluss an eine Halacha citirt, die bei uns fehlt. וגרס׳ במס׳ שמחות אין מתירין בגד מן המת שאין מתירין את הטלית מן הציצית אם היה שם מת״ם אבא שאול אומר מתירין א׳ ש׳ ב׳ ב׳ והתירו תכלת מלפניו. Vielleicht haben wir auch hier ein Fragment aus Ebel sutta vor uns, vgl. die ähnlich lautende Baraita in Tractat Zizit S. 23.

S. 58 Z. 4 f. „Babylon im“ l. „Babylonien“.

Das. Z. 10 vor „dass“ füge hinzu „(vgl. Dio Cassius 68, 27)“.

S. 59 Z. 10 u. 11 f. „ausspründliche“ l. „ursprüngliche“.

S. 61 Z. 4 f. „Abeppo“ l. „Aleppo“.

Das. Z. 11 f. „die Identificotion“ l. „Die Identification“.

Das. Z. 11 v. u. f. „dass“ l. „das“.

Das. Z. 4 v. u. f. „ersichtiich“ l. „ersichtlich“.

S. 62 Z. 1 v. o. nach „nach“ füge hinzu „Waj. rab. c. 13 und“

Das. Z. 15 streiche „damit“.

Das.: Die Vermutung, dass mit רב auf Adiabene hingedeutet wurde, wird, wie ich nachträglich ersehen, auch von Senior Sachs (Cantiques de Salomon Ibn Gabirol, Paris 1868 p. 71 ff) aufgestellt und ausführlich begründet.

S. 63 zur Anmerkung füge hinzu: Auch aus Sifra Schemini Anf. (ed. Weiss 43b) geht hervor, dass der Altar den Eindruck einer thierischen Gestalt machte; die Stelle (auch in Jalk. I, 521 und in מנורת המאור No. 281 angeführt) lautet: וי״ש אומרים הי׳ה אהרן רואה את המזבח כתבנית שור והי׳ה מתירא ממנו וכו׳.

S. 64 Z. 15 f. „Rabbiner“ l. „Rabbinen“.

Das. Z. 20 f. „dem“ l. „denn“.

Das. Z. 7 v. u. f. „Dadhin“ l. „Daphne“.

Das. Z. 5 v. u. f. „Ebol“ l. „Echa“.

S. 66 Z. 9 v. u. f. „Irtum“ l. „Irrtum“.

S. 70 Z. 18 v. o. f. „Gotharzes“ l. „Gotarzes“.

S. 74 Z. 17 v. u. f. „aich“ l. „sich“.

Das. Z. 14 Die Verwechselung des adiabenischen Dynastie mit der herodianischen findet auch in תולדות ישו (ed. Wagenseil S. 9) statt.

S. 77 Z. 12 v. u. vor „und“ l. „(j. Joma III, 8 Sota II, 2)“.

S. 50 Z. 3 v. o. f. „schliesse“ l. „schliessen“.

Das. Z. 13 v. u. zu Anf. l. 24b), f. „den“ l. „der“.

Das Z. 10 vor „der“ l. „dem bei“.

Das. Z. 9 f. „Alexsand“ l. „Alexand“, f. „Manrers“ l. „Mannert“.

Das. Z. 8 l. zu sein; סלמון f. „Lysimacheas“ l. „Lysimachus“.

Das. Z. 6 f. „nicht“ l. „nichts“.

Das. Z. 5 f. „Fasf“ l. „Fast“.

Das. Y. 3 f. „Samatr.“ l. „Sanatr.“.

Das. Z. 2 f. „g“ l. „9“.

Das. Z. 1 l. sich über eine solche Verwechslung der Namen nicht wundern.

S. 81 Z. 4: Von den Adiabenern hat man, seitdem sie durch Trajan unterworfen wurden, erst vom J. 195 wieder eine Nachricht. Sie hielten es damals mit Pescennius Niger, belagerten Nisibis und weigerten sich den Römern die eroberten Pläze herauszugeben, weshalb Septimius Severus gegen sie und die mit ihnen verbündeten Araber und Parther einen Kriegszug unternahm, der ihm den Beinamen Adiabenicus eintrug (vgl. über diese Ereignisse Dio Cassius 75, 1 — 3, Spartian Severus c. 9 und 18, Herodian 3, 9, Eutropius 8, 18, Sextus Rufus c. 21).

S. 87 Z. 3 u. 4 f. „Männen“ l. „Männer“.

Das. Z. 8 f. „keinen“ l. „keiner“.

Das. Z. 7 u. 8 v. u. f. „aus welchem“ l. „auf welches“.

S. 96 Z: 15 f. „erliess“ l. „verliess“.

S. 97 Z. 4, 5 f. „seiner“ l. „seinen“.

S. 98 Z. 10 nach Inhalts: Eine Entscheidung Jochanan's (מהר״ר יוחנן ז״ל מפריש) theilt R. Jona (אר״ח 44, 10) mit.

S. 99 zu Anm. 40. „Der Name מציף stammt von dem lat. manceps (Levy in Jahrb. f. Gesch. d. Juden II, S. 290 u. 328).

Das. Z. 10 f. „Jakob“ l. „Josef“.

S. 103 Z. 18 v. u. f. „Angaben“ l. „Angabe“.

Das. Z. 3 v. o. f. „ihnen“ l. „ihm“.

S. 106 Z. 18 f. „rittuellen“ l. „rituellen“.

S. 107 Anm. 95 f. „57“ l. „51“.

S. 111 Z. 13. Im צדה לדרך IV, 5b. ed. Lemb. 104a bemerkt Abraham Treves in einer Glosse, dass er die Apologie Men. Rekanate's für das Gebet an die Engel, ausführlich widerlegt hat, vgl. Zunz die Ritus S. 150.

S. 114 Z. 8 f. „machte Zusäze zu“ l. „edirte“.

S. 115 zu No. 33: Ein anderes Responsum von Levi Treves erwähnt Benveniste in כנה״ג I 22 zu Bet-Josef O Ch. No. 153; וכתב לירוחם ז״ל תשובה ח וכ׳ נ״ב ומהר״ק בשרש ו׳ ויש שלמדו מכאן כמה שנוהגים בקצת מקומות שחתן בראשית עולה במקום כהן אינו יכול לחתו לאחרים ומה״ר לוי טריויש ז״ל בתשובה כ״י כתב שיכול לחתו וכו׳.

S. 122 Anm. 190. Auck die Herausgabe von Abr. Bakrat's ס׳ הזכרון (ed. Livorno 1749) wurde von mehreren Treves unterstüzt [Abonnenten-Verzeichniss].

S. 124. Z. 11 f. „ζαχάζω“ l. „καχάζω“.

S. 125 Z. 14 f. „g“ l. „9“.

Das: Z. 20 f. „doct.“ l. „dict.“.

Das. Z. 4 v. u. f. „26“ l. „23“.

S. 156 Z. 18 v. o. In מדרש תלפיות ed. Tschernowitz 14a heisst der Achat גאגאט׳.

S. 117 Z. 1 f. „πάτες“ l. „πάτηρ“.

Das. Z. 14 f. „χεμ“ l. „Gen.“.

S. 128 Z. 9 f. „παζουνίζιον“ l. „παζουνάριον“,

Das. Z. 10 f. „πιδάσιν“ l. „πιθάκνη“.

Das. Z. 14 f. „Ostlänre" l. „Ostländern".

S. 131 Z. 13 f. „geriech." l, „griech."

Das. Z. 18 f. „πυρίου" l. „κυρίου".

S. 134 Z. 12 f. „I, 22" l. „I, 110", f. „Mutter" das. l. „Pflegemutter".

Das. Ibn Esra (שפה ברורה ed. Lipmann 7, 6) entgegnet der talmud. Erklärung von שגל mit folgenden Worten: ומרוב כח בינת הראשונים יוצ׳א[ו] מלים בדרך דרש כמו והשגל יושבת אצלו אמרו שהיתה כלבתא ואין ספק כי זאת כמו נצבה שגל לימינך (תהלים מ״ה י) והכלבתא לא היתה נצבת [לימין] דוד או המשיח רק טעם שגל היא הגברת המוכנת למטה שלא ישכב המלך כי עם עמה.

In b. Synh. 95b. heissen Concubinen שגלונות חונות.

S. 136 In dem Wörterbuche des R. Menachem b. Salomo (lebte c. 1180) lesen wir (sv. דגון bei Dukes׳ קובץ S. 30) über die biblischen Gözennamen Folgendes: כמוש (שופטים י״א כ״ד) היתה אבן שחורה תבנית נקכה (= Kaaba), נבחן (מ״ב י״ז ל״א) [צורת כלב] תרתק צורת חמור אדרמלך צורת פרד ענמלך צורת סוס בל (ישעיה מ״ו א׳) צורת אדם נסרך (ישעיה ל״ז ל״ח) לוח מתיבת נח (vgl. Synh. 96a) מלכם (מ״א י״א ה׳) מולך השורף את קרבנו והוא כעין אדם והוא מנחשת וחלול היא סכות בנות (מ״ב י״ז ל׳) צורת תרנגל ואפרוחיה, נרגל צורת רגלי יעקב ורגלי יוסף ועליהם הקימו צורת תרנגל, אשימה צורת חתול בעל זבוב (מ״ב א׳ ב׳) צורת דבורה. Da er in der Erklärung von Aschima, das er für ein Kazenbild hält, selbstständig ist, so muss er ausser dem j. und dem b. Berichte, welche offenbar beide benuzt sind, noch eine dritte midraschische Quelle vor sich gehabt haben, auf die er sich stüzte.

S. 137 Z. 16 vor „und" l. „Ross".

Das. Z. 8 v. u. f. „Sipparam" l. „Sippara".

Das. Z. 7 v. u. f. „ἥλιον etc." l. „ἡλίου Σιππάροις".

Dcs. Z. 7 v. u. f. „Polysistor" l. „Polyhistor".

S. 139 zu Anm. 13. Ueber das Micha-Bild bestehen noch einige midraschische Angaben. In Schemot rab. c. 24 wird es dem aus Aegypten ziehenden Israël zum Vorwurfe gemacht, dass es ein Michabild mit sich führe: שכחתם כל הנסים האלו שעשה עמכם הקב״ה והיה צלמו של מיכה עובר עמכם בים · והנחתם דברי תורה . . . א״ר יהודה ב״ר אילעאי לא דיים שעבר עמהם צלמו של מיכה אלא שהיו מקישין כלפי מעלה. Juda b. Ilai sagt dann noch einmal (vgl. Mechilta 44b) ע״ז היתה בידן והסיעה משה מישראל. Das. c. 29 (vgl. Tanchuma Ki-Thissa No. 14) sagt R. Jehuda: ישראל עוברים בים וכספו של צלם מיכה עובר בים שנ׳ ועבר בים צרה. In Pes. rab. No. 29, d wird gesagt, dass das Micha-Bild westlich von Siloh stand und den ganzen Tag hindurch vor demselben geräuchert wurde: בא וראה פסלו של מיכה היה עומד במערבו וביהמ״ק היה עומד בשילה והיה מקריב לפני צלמו של מיכה קטורת בעתר שנ׳ (יחזקאל ח׳) ועתר ענן הקטרת עולה . . . Einer in Tanchuma a. a. O. No. 19 angeführten hagadischen Notiz gemäss hätte Micha die Tafel auf welcher die Formel, durch die Mose den Sarg Josef's aus dem Nil heraufbeschworen hatte, aufgeschrieben war, in den Guss geworfen und dadurch bewirkt, dass das Gold sich zum Kalbe gestaltete: ויש אומרים שמיכה היה שנתמכמך בבנין מה שהציל משה מן הלבנים, נטל הלוח שכתב עליו משה: „עלה שור" כשהעלה ארונו של יוסף [ו]השליכו לתוך הכור בין הנזמים ויצא העגל נוער כשהוא מקרטע, dasselbe wird aber in Pirke di R. Elieser c. 42 von Ahron gesagt. Nach dem Verf. d. Seder Olam wurde das Bild Micha's zur Zeit Kuschan-Rischatajim's angefertigt (c. 12 בימי כושן רשעתים היה פסלו של מיכה vgl. Kimchi zu Richt.) und mit Menasse in's babyl. Exil geführt (c. 24 בשנת כ״ד למנשה גלה מנשה לבבל ופסלו של מיכה עמו). Der

Ursprung und Kern der hagadischen Angaben über das Bild Michas ist mir noch nicht klar.

S. 142 Z. 3 füge hinzu: Nach Schemot rab. c. 22 war auch קל der Name einer Gottheit (שרו של נבוכדנצר קל שמו), was aber in Synh. l. c. kaum in Betracht kömmt. Von קלנבו zu unterscheiden ist wol קלוניא מתא (Jebam 14b), das viell. = Colonia Aurelia (Haran) ist.

S. 146 Z. 18 f. „Achir“ l. „Abchir“.

S. 147 Z. 2 v. o. f. „les cid“ l. „lexid“.

Das. Z. 6 v. o. f. „Stabi“ l. „Ssabier und Ssabismus“.

Das. Z. 11 u. 10 v. u. l.: Zunz (g. V. S. 440) rechnet dieses Wort etc.

S. 148 Z. 8 f. „חרוטה“ l. „חרוטות“.

Das Z. 9 f. „ענוילות“ l. „ענגולות“.

Das. Z. 11 v. u. f. „Har-p-chrsti“ l. „Har-p-chroti“.

S. 151 Z. 4 v. u. f. „chaprut“ l. „Schaprut“.

S. 152: Dieselbe Bedeutung hat יראה in Sifre II, 354 nach der LA. in Raschi Deuteron 33, 19 נלך עד ירושלים ונראה מה יראה של אומה זו. Auch in Mechilta Bachodesch c. 10 (ed. Friedmann 72b) stand ursprünglich בדרך שנוהגין ביראותיהם (nicht במדינות oder באלוהיהם) wie Tanchuma [Jethro 16 ed. Stettin 126a] und Abrabanel (Mech. ed. Friedm. 114b] es noch haben.

Das. Anm. 25: Vgl. auch Sifre I, 115.

S. 157: In einer Formel (Sab. 67a) finden sich die Worte שיא שיא nach Ar. sv. שחי und Jizchaki = gehe herab), die viell. = p. ssia oder (sasta (Vull. II, 189) einen Dämon bezeichnen, vgl. auch das. sv. saish (198).

S. 158 Z. 10 v. u. חוורוריא ist wol = λευκώματα (Tob. 2, 10).

S. 160 Z. 13 v. u. f. „ויוא שיעא“ l. „ויום שעלה“.

S. 165 Z. 13 v. o. zu den Citaten füge hinzu: Sota 46b בלורית ראה להן כאמוריים (vgl. Jalk. II 226). Es möge hier noch die Erläuterung Koch's (Duo tituli thalmudici Sanhedrin et Maacot Amsterd. 1629 p. 265) angeführt werden. Deinde causam interdictae talis tonsurae inprimis probabilem esse eam quod gentiles partem capillati diis fictitiis alere consuessent. Pollux. *ἔφερον δέ τινες ἐκ πλαγίου κόμην κατὰ κάτοπιν ἢ ὑπὲρ τὸ μέτωπον, ποταμοῖς ἢ θεοῖς, καὶ ὠνομάζετο πλοχμὴ ἢ σχολὶς ἢ σειρὰ τριχῶν* vgl. auch fb. pag. 124.

S. 169 Z. 1 f. „Ormuz“ l. „Ormuzd“.

S. 174 Z. 1 f. „cantabrii“ l. „cantabrarii“.

S. 180 Z. 7. Vgl. auch Vidal Zarfati צוף דבש 23b.

S. 184 Z. 4. Das Wort קשיטה (Gen. 33, 19) hat sowol da, als auch Jos. 24, 33 u. Job. 42, 11 bei den Uebersezern die Bedeutung „Schaf“. R. Akiba war der erste, der nach einem gleichlautenden fremdsprachlichen Worte, welches Münze bedeutet, auch קשוטה so auffasste. R. hasch. 26a כשהלכתי לאפריקי לאפריקי היו קורין למעה קשיטה, למאי נפקא מיניה לפירושי מאה קשיטה. Für קשיטה hat Jechielides (sv. קשיטה) לכרכי הים (vgl. Brüll fremdsprachliche Redensarten S. 56 und Kimchi לערביא (Comm. z. Gen. ed. Ginzburg 75a, Rad. ed. Lebrecht col 675). Das fremde Wort ist wol das zend. khsaetah, Reichthum (Just. Zendlex. S 95), das, wie shaeta (das. S. 309) auch Geld bedeutete. Juda Moscato (נפוצות יהודה ed. Venedig 69a) erblickt in קשיטה castus! (ופנותי אני לראות מוצא המלה ובינותי בספרי בעלי לשון יוני ולאטיני כי אניוס (agnus) הוא שם מונח להורות על הכבש מורה ג״כ על מי שהוא תם וישר (ἁγνος) והוא הנקרא בלשון פירוס (purus) וקסטוס (castus).

S. 218. Zu den hebr. Gräcismen gehört auch אבן המכר (Sifre II, 26, 1), wo in einem Gleichnisse erwähnt wird, dass der König die Söhne und Töchter eines Schuldners auf den „Verkaufsstein“ stellt (ונטל בניו ובנותיו והעמידן על א׳ ה׳. Dies ist wol der πράτηρ λίθος der Römer und Griechen (Pollux III, 78, 126) vgl. die Redensart de lapide emtus (Pauly sv. Servi p. 1094.) — Es möge hier noch hinsichtlich des im Talmud vorkommenden Ausdruckes קיקלי דמתא „die Misthaufen der Stadt“ (vgl. Ar. sv. קקל 2) bemerkt werden, das auch griech. Schriftsteller ihn kennen. Leontius (Vita S. Simeonis c. 35) erzählt: Εὑρὼν ὁ ἀοιδιμὸς ἐπι τῆς κοπρίας τῆς ἔξω πόλεως. Dass קיקלא דמתא in dem palästin. Sprichworte (Pesach 114a) den κύκλος (Marktplatz) der Stadt bezeichne (Lebrecht kritische Lese S. 21 HB. XI, S. 97), ist wol nach dem gewöhnlichen Gebrauche dieses Ausdrucks nicht anzunehmen. Die Erklärung im Ar. (sv. קקל) stammt aus Chananels Comm. 167a. Hier bezeichnet „Düngerhaufen der Stadt“ überhaupt „das Freie“. Es ist also zu übersezen:

„Wer Fettstücke isst, muss einst in der Dachkammer sich verbergen,
Wer Kohl isst, kann auch auf dem Düngerhaufen der Stadt (d. h. auf freiem Platze) liegen.

Dem erzielten Wortspiele zu Liebe konnte, zumal die Antithese dadurch verschärft wird, auch ein solcher Ausdruck gewählt werden.

S. 193 Z. 6 v. u. אצוותא Backtrog wird auch עצוותא geschrieben (Lewy II, S. 233) heisst eigentlich Teigbehälter und hängt mit dem talmud. עיסה Teig, eigentlich „Zusammengeknetenes“ zusammen. Das Grundwort ist עצא drücken.

S. 209. Nach einem von Abraham Portaleone (שלטי הגברים 54a) erwähnten Gebrauche des ital. scuffia für den nezförmigen Magen (לכן הטבחים שלנו קוראים החדר הזה בלשונם סקופיאה) ist fast anzunehmen, das. אסקפתא hier dasselbe und nicht „Kopf“ bedeutet.

S. 212. Die Midraschstellen über die inneren Körpertheile hält Portaleone (a. a. O. 556ff) für corrupt und giebt sie nach handschriftl. Quellen?) in erweiterter und berichtigter Fassung wieder.

S. 218. דרגש bedeutet sowol Krippe (דר גושתא) als Flechtbett (vgl. meine Notiz in Kobaks Jeschurun 8 S. 34). Zur etymologischen Erklärung dieses Wortes dient dasselbe, was Spiegel (Zeitschr. d. DMG. S. 705) über das Handarakhto des Avesta sagt: „Es muss von dary = draj, griech. δράττω herkommen und das Zusammengehaltene, Compacte, viell. auch das Umzäunte bedeuten . . . im armen. darkht „Garten, Paradies“. Diesen Stamm muss frühzeitig in den Syriasmus eingedrungen sein, wenn dort ein Wort daraus gestaltet wurde, das anderen Sprachen nicht haben und dem in demselben keine analoge Bildung entspricht.

Das. נכס schlachten, (vgl. Levy sv.) ist mit kopt. konc, nactare (Tattam S. 161) verwandt.

S. 220. Der Caesar im engeren Sinne als Stellvertreter des Augustus heisst auch אנטיקיסר (vgl. Ar. sv. und Sifre I, 82c.)



H. L. Brönner's Druckerei in Frankfurt a. M.

Jahrbücher

für

Jüdische Geschichte und Literatur.

Jahrbücher

für

Jüdische Geschichte

und Literatur.

Herausgegeben

von

Dr. N. Brüll,

Rabbiner der israelitischen Gemeinde in Frankfurt am Main.

(II. Jahrgang.)

Frankfurt am Main.

Verlag von Wilhelm Erras.

1876.

Meinen lieben Eltern

Jacob und Regina Brüll

in dankvoller Verehrung

gewidmet.

INHALT.

I.

Die Entstehungsgeschichte

des

babylonischen Talmuds als Schriftwerkes.

Mit der Niederwerfung des palästinischen Staatswesens durch den ehernen Arm Roms beginnt in der Geschichte der jüdischen Literatur eine Periode, welche zwar in ihrem Verlaufe den Charakter gänzlichen Verfalles an sich trägt, aber in ihrem Ausgange als eine solche steigender Erkräftigung und Verjüngung sich erweist. Fast ein halbes Jahrtausend hindurch ruht die schriftstellerische Thätigkeit, hüllt der jüdische Volksgeist sich in beharrliches Stillschweigen und am Ende dieses Zeitraums ist es, als ob seine lange zurückgehaltene Stimme sich in tausendfältigem Rufe vernemen liesse, der kahle Acker, der da sich hindehnt, in ein reichbedecktes Erntefeld sich umwandeln, die verborgene Saat, die die dahingegangenen Geschlechter in seine Furchen gestreut, mit einem Male in dichten Halmen aufschiessen, zu voller Frucht erreifen würde. Eine der grossartigsten Schöpfungen, die die jüdische Literatur aufzuweisen hat, steht vollendet da — der babylonische Talmud.

Das Hervortreten dieses mit dem Reichtume seines Inhalts einzig dastehenden Werkes, zu dem alle späteren Erzeugnisse des jüdischen Schrifttumes sich wie Zweige zu ihrem Stamme verhalten, wurde seiner

Zeit gar nicht als das epochemachende literarische Ereigniss angesehen, als welches es schon deshalb, weil ein so langer Stillstand der schriftstellerischen Thätigkeit ihm vorangegangen war, erscheinen musste. Der Talmud war kein Phänomen, das mit überwältigender Macht die Blicke auf sich zog, mit überraschender Plötzlichkeit in die Augen fiel, er war nur ein Monument, das, nach und nach in der Werkstätte des jüdischen Volksgeistes geschaffen, nun enthüllt und auch den Fernestehenden sichtbar gemacht wurde. Sein Erscheinen in der Oeffentlichkeit konnte, weil sein Inhalt innerhalb der jüdischen Glaubensgemeinde nie ein Geheimniss gewesen, auch keinen Anstoss zu einer neuen Geistesbewegung geben. Es war dieses selbst nur der Abschluss eines wol stillen aber nachhaltigen bis in die Wurzeln des innersten Lebens eindringenden Umwandlungsprocesses, den das aus seiner ursprünglichen Existenz verdrängte Judentum bei dem Eintritte in völlig veränderte Verhältnisse notwendig durchmachen musste, und konnte darum nicht als eine an sich bedeutsame und denkwürdige Thatsache sich darstellen.

Die Quelle, aus der das „Meer des Talmuds“ sich ergossen hat, ist weit hinter ihm aufzusuchen. Schon als mit dem Zusammenbruche des jüdischen Staates der jerusalemische Tempel, der bis dahin das Herz des religiösen Lebens gewesen, in Asche gesunken, das Priestertum, dessen Beruf und Würde dort ihre alleinige Heimath hatten, bedeutungslos und eine ganze Reihe von Gesezen, in denen das Judenthum bisher zumeist seine Gestaltung und Ausprägung sich geschaffen, hinfällig geworden waren, musste dieses anderswohin den Schwerpunkt seines Fortbestandes verlegen, in eine andere Bahn seiner Entwicklung einlenken. War bisher die sadducäische Anschauung, welche das alte Opferwesen sammt den mit ihm zusammenhängenden Einrichtungen als den Kern der nationalen Gottesverehrung betrachtete, mit allerdings auch wechselndem Einflusse vorherrschend gewesen, so hatte sie jezt im Volke jeden Halt und Boden verloren. Sie musste entweder sich selbst aufgeben oder eine Verbindung mit dem noch im Werden begriffenen Christentume eingehen, in dem Glauben an den erschienenen Messias, an das erstandene Gottesreich, darin die alte Herrlichkeit, Priestertum und Opferdienst nicht untergehen, ihre Befriedigung finden und die Verwirklichung ihrer Ideale erkennen. Währenddem so der Sadducäismus sich in den Minäismus umwandelte,

zum Juden-Christentume sich gestaltete, das im Laufe der Zeit von seinem Ursprunge sich immer mehr entfernte, das Bewusstsein seines Zusammenhanges mit der jüdischen Glaubensgemeinde immer mehr aufgab, war, nachdem die Partei der Essäer mit ihrer rein theoretischen Richtung überhaupt nie zu einer grösseren Bedeutung gelangen konnte, eigentlich nur der Pharisäismus lebensfähig geblieben. Er vermochte es mit seiner freien Auslegung des Gesezes, mit seiner Hochstellung der im Volke lebenden Tradition, eine Anbequemung an die neue Lage, in die das Judentum sich hineinfinden musste, zu ermöglichen, ohne dass damit die bittere Notwendigkeit sich verbunden hätte, dem geheiligten Geseze abtrünnig zu werden und sich mit den hergebrachten religiösen Anschauungen in Widerspruch zu sezen. Der Pharisäismus hatte somit, währenddem die Spaltung in Secten gänzlich geschwunden war, aufgehört eine Parteirichtung zu sein, er war mit dem Judentume als solchem identisch geworden und musste es daher mit seinem Geiste durchdringen, mit seinem Wesen verschmelzen. Der priesterliche Opferdienst hatte aufgehört, dem religiösen Geiste des Volkes Ausdruck zu geben; es sollte nun an seine Stelle die Uebung des Gesezes, die Befolgung der vorgeschriebenen Sazungen bis in ihre äussersten Consequenzen treten. Dieses bis in allen seinen Einzelheiten zu erforschen und zur Anwendung für alle Fälle, die ihm nur irgendwie unterliegen können, fähig zu machen, alle Bestimmungen, die in ihm ruhen, auszuholen und es so klar zu machen, so weit zu dehnen, dass sein ganzer Inhalt zum Vorschein komme, das war die alleinige Thätigkeit, der man nach dem Verluste der früheren Herrlichkeit sich hingab und deren reifes Product, deren dauernder Abschluss, deren vollendetes Denkmal der Talmud ist.

Die Erscheinung, dass mehrere Jahrhunderte hindurch keine öffentliche Kundgebung der innerhalb des Judentums herrschenden Geistesthätigkeit hervortrat, ist darum nicht so unerklärlich, wie sie sich für den äusseren Anblick darstellt. Der Pharisäismus musste eben erst seine lezten Consequenzen gezogen, sich bis in die alltäglichen Gewohnheiten, bis in die gangbarsten Vorstellungen des Volkes eingelebt haben, ehe er seinen Beruf als erfüllt ansehen und seinen beherrschenden Einfluss einem allen zugänglichen Schriftwerke abtreten und anvertrauen konnte. So lange das Gesez noch der Klarmachung bedurfte, der Feststellung entbehrte, seine Prüfung noch nicht erschöpft war, die Discussion über

seine Einzelheiten noch fortgesezt und ergänzt werden konnte, ein weiterer Ausbau desselben möglich schien, konnte das Werk nicht aus der Hand gegeben, musste das alte Verbot, die Halacha niederzuschreiben, aufrecht erhalten werden. Desungeachtet war diese aber nicht einer subjectiven Gestaltung preisgegeben. Sie wurde nach der Ordnung, die in der ebenfalls nicht niedergeschriebenen Mischna gegeben ist, vorgetragen, sammt der ihr sich anschliessenden Discussion, die alle bekannten einschlägigen Aussprüche, Beweise, Einwendungen, Widerlegungen, Ergänzumgen und Bemerkungen in sich aufnahm, wiederholt und im Gedächtnisse erhalten, als mündliche Lehre weiter überliefert, bis es endlich an der Zeit schien, diese immer unhaltbarer werdende Methode aufzugeben und den ganzen vorhandenen Lehrstoff aufzuzeichnen. Der Talmud ist somit ein Werk, bei dem Abfassung und Niederschreibung von einander getrennt sind, das eigentlich nicht verfasst wurde, sondern entstanden ist. Er war, ehe er zum Buche geworden, im Bewusstsein des Volkes schon niedergeschrieben; er ist die zur Schrift gewordene Tradition, das zum Buche gewordene Lehrhaus und konnte darum, trozdem er das erste Erzeugniss der jüdischen Literatur nach einer langen Stillstandsperiode gewesen, nicht als eine neue Erscheinung angesehen werden, die Aufmerksamkeit erregt und zur Merkwürdigkeit wird. Ueber die Entstehungsgeschiehte des Talmuds als Schriftwerkes sind uns daher so dürftige Nachrichten zugekommen, dass wir eigentlich darüber so viel wie nichts wissen und es als eine des Gegenstandes gewiss würdige Aufgabe erscheint, wenn wir Alles, was Bezeugung und Vermutung darüber ergeben, in Folgendem hier vorbringen. Es wird zunächst darzustellen oder vielmehr, da die Wissenschaft noch nichts darüber festgestellt hat, zu untersuchen sein, was zu der Niederschreibung des Talmuds die Veranlassung gegeben, dann, wer dieses Werk zu Stande gebracht, und endlich auf welche Weise sein Abschluss stattgefunden hat.

A.

Das überkommene gegen die Niederschreibung von Halacha's gerichtete Verbot, das zunächst der Tradition den Charakter der Mündlichkeit, aus dem sie ihre Autorität herleitete, wahren und vielleicht auch dazu dienen sollte, die als Ueberlieferung anerkannte Lehre

der Kenntniss und Kritik der sie verwerfenden Parteien zu entziehen, musste so lange sein volles und unerschütterliches Ansehen behaupten, als noch wesentliche Theile des Gesezes dem Meinungsstreite und der Discussion in den Lehrhäusern unterlagen. Ein Religionsgesez, dessen einzelne Bestimmungen unsicher sind, dessen Geltung in vielen Fällen zweifelhaft ist, dessen Anwendung noch der durchgreifenden Regelung und endgültigen Feststellung entbehrt, ist für die Veröffentlichung nicht reif und zur Aufzeichnung für die Dauer nicht geeignet. Die Scheu vor der Verlezung dieser Vorschrift konnte nicht eher erlöschen, als bis das Bewusstsein, dass der halachische Lehrstoff in erschöpfender Weise durchforscht und durchsprochen sei, in voller Klarheit erwacht, zu fester Gestaltung erstarkt war. An dieser Arbeit, die nach der Vernichtung der politischen Selbstständigkeit von dem zur Alleinherrschaft gelangten Pharisäismus erst kräftig in die Hand genommen wurde, hatten aber Jahrhunderte zu schaffen. Die Casuistik hatte ein zu weites Feld vor sich, als dass sie da hätte rasch ihre Thätigkeit zu beenden vermocht; die Aufführung des halachischen Lehrgebäudes, zu dem kaum noch das nötige Material vorhanden war, war nicht so leicht zu bewerkstelligen, dass man es schon frühzeitig als fertig hinstellen konnte.

In Palästina, wo einmal durch die Ordnung und Sammlung der Halachas in der Mischna und anderen ähnlichen Werken mit der Begrenzung ihres Stoffes der Anfang gemacht wurde, erlaubte man sich, obwol diese nicht als Schriftwerke verbreitet waren, dennoch manche Abweichungen von dem Geseze, das die Niederschreibung von Halacha's untersagte.[1]) Von mehreren dort lebenden Gesezeslehrern wird

---

[1]) Temura 14b א"ר כותבי הלכות כשורפי התורה (nach der LA. Raschi's) והלמד מהן אינו נוטל שכר. Der gleichlautende Schluss in dem Verdicte R. Josua b. Levi's, des Lehrgenossen R. Jochanan's, gegen die Hagada [j. Sab. 16,[2] vgl. Soferim 16,[2] (i. e. הדא אגדתא הכותבא אין לו חלק לעוה"ב הדורשה (מתוך הספר) מסדר אגדתא קמיה דרי"בל (מתוך השומעה) אינו מקבל שכר] vgl. hiezu Berachot 10a beweist, dass, was R. Jochanan über das Niederschreiben der Halacha sagt, nur einen gegen die Ansicht R. Josua ben Levi's gerichteten Ausspruch bildet, welcher in Palästina, wo man dem Verbote, Halacha's niederzuschreiben, keine so rigorose Anwendung gab, und sicherlich, wie schon daraus, dass dies gerügt wird, zu sehen ist, nicht selten Uebertretungen desselben vorkamen

ausdrücklich berichtet, dass sie auf ihren Schreibtafeln Halacha's verzeichneten und des Verbotes, mündliche Lehre aufzuschreiben, wird eigentlich im p. Talmud gar nicht gedacht. Da man pentateuchische Auslegungen zu Buche brachte und das Studium derselben aus Schriftwerken schon im 3. Jahrhunderte von einem der angesehensten palästinischen Amoräer, R. Jochanan, empfolen wurde, so war man schon nicht weit davon entfernt, gelegentlich auch halachische Partieen durch Niederschrift der Vergessenheit zu entreissen.

Viel consequenter wurde der althergebrachte Usus, den Lehrstoff der Tradition nur durch mündliche Ueberlieferung fortzuerhalten, in den babylonischen Schulen beobachtet. Hier, wo man bei der Behandlung der Halacha mit haarscharfer Genauigkeit vorgieng, konnte die Praxis des Lebens sich von den einmal vorhandenen Theorieen nicht so weit entfernen. Es mag sein, dass Abba-Areka, der ja zum Theile noch der Thannaitenperiode angehört und längere Zeit mit den Palästinensern im persönlichen Verkehre stand, das Gesez über die Niederschreibung von Halachas nicht in seiner ganzen Ausdehnung als verbindlich betrachtete, aber von allen späteren Babyloniern kann es als ausgemacht gelten, dass sie an demselben mit strengem Ernste festhielten. „Die Halacha's niederschreiben heisst so viel als die Tora

---

(vgl. die Beweise dafür bei Lebrecht Handschriften und erste Ausgaben des b. Talmuds § 9 S. 12 und 13), nicht verlautbart wurde. R. Jochanan empfal sogar das Studium der Hagada aus Büchern (j. Berachot 5,[1] אמר ר׳ יוחנן ברית כרותה היא הלומד אגדה מתוך הספר לא במהרה הוא משכח) und bekundet damit offen seinen Standpunkt in dieser Frage. Wahrscheinlich befand sich R. Jochanan's Ausspruch über das Niederschreiben der Halacha in dem Contexte der p. Gemara zu Sab. 16,[1] vor dem Saze R. Josua b. Levi's, wurde aber, weil der Talmud hier sonst einen Protest gegen sich selbst enthielte, aus demselben eliminirt. Dies wird dadurch zur Wahrscheinlichkeit, dass die Einkleidung dieses Ausspruchs dem etwas früher als allgemein geltend angeführten Ausspruche „Die Segenssprüche aufschreiben, gleichen denen, die die Tora verbrennen,“ (כותבי ברכות כשורפי תורה) ganz conform ist. Grätz (Monatsschrift 1873. S. 37 ff.) vermutet zwar, dass auch hier הלכות für ברכות zu lesen sei, indem er für das Verbot, Segenssprüche niederzuschreiben, keinen Grund findet, allein er muss deshalb nicht nur auch in der voranstehenden Boraita ברכות in הלכות emendiren, sondern dasselbe Wort

verbrennen". Dieser Grundsaz, der als ein Ausspruch R. Jochanan's circulirte und, obwohl er durch eine auf den Namen R. Ismaels lautende Auslegung einer Schriftstelle unterstüzt wurde, in Palästina gar nicht

---

auch in allen Parallelstellen (Tosifta Sab. XIV, Soferim 16,[2], b. Sab. 115b) als felerhaft annemen, was denn doch sehr bedenklich ist. Warum sollten hier nicht wie gewöhnlich unter ברכות Segenssprüche, Eulogieen verstanden werden können? Passt nicht auf sie viel besser die Beschreibung, dass darin oft die Buchstaben des Gottesnamens und biblische Stellen vorkommen, als auf die Halacha's, selbst wenn man mit Grätz sich dazu versteht, dass hier nur der halachische Midrasch gemeint sei, was durchaus unwahrscheinlich ist, weil den Talmuden hierfür der Ausdruck מדרש geläufig ist? Die Bezeichnung הלכות wäre überhaupt zu enge, weil ja die an das Schriftwort sich knüpfenden Auslegungen überhaupt nie rein halachisch waren. Es wird hier auch nicht von Vorneherein das Niederschreiben von Eulogieen untersagt, sondern bemerkt, dass ein verbreiteter Ausspruch „Die Eulogieen niederschreiben gleichen denen, die die Tora verbrennen" wol begründet ist, indem Schriften solchen Inhalts am Sabbate nicht aus den Flammen gerettet werden durften, wie das für die kanonischen Bücher gestattet war. R. Jochanan's Saz ist dem dort früher angeführten Ausspruche כותבי ברכות כשורפי תורה conform und hatte vielleicht unmittelbar nach der mit ihm zusammenhängenden Erzälung seinen Platz. Der Text würde sonach gelautet haben מיכן אמרו כותבי ברכות כשורפי תורה. מעשה באי שהיה כותב וכו׳ מן הראשון (א״ר יוחנן כותבי הלכות כשורפי תורה. והלמד מהן אינו נוטל שכר) אמר ר׳ יהושע בן לוי הדא אגדתא וכו׳ השומעה אינו מקבל שכר Grätz (Monatsschrift a. a. O.) stellt die beiden Säze „Wer Halacha's niederschreibt gleicht dem der die Tora verbrennt" (b. Temura l. c.) und „Wer Segenssprüche niederschreibt gleicht dem der die Tora verbrennt" (j. Sab. l. c.) zu einander in Parallele, — die Vergleichung derselben hat auch Jacob Chages in der Einleitung zu seinem Mischnacommentare — erklärt sie für ursprünglich identisch und ברכות in dem Ausspruche des j. Talmuds für eine Corruptel aus הלכות. Die Ursprünglichkeit der Lesart ברכות geht aber aus der Version der babylonischen Gemara hervor, die וקמעין, hinzufügte. „Segenssprüche und Amulete" können in eine Reihe gestellt werden, aber doch nicht „Halachas und Amulete"? Vor dem Niederschreiben der Amulete und Segenssprüche warnte man, weil Bibelsprüche, in denen Gottesnamen erwähnt werden, darin vorkommen konnten, und sie dennoch am Sabbate nicht aus dem Feuer gerettet werden durften. Daher der Vergleich mit dem Verbrennen der Tora. Was unter ברכות zu verstehen ist, kann nach dem Gebrauche dieses Terminus in der rabbinischen Literatur keinem Zweifel unterliegen. Ueberall werden mit diesem Worte Sprüche und Gebetstücke bezeichnet, welche mit der eulogischen Formel „Gelobt seist

gekannt war, hatte in Babylonien eine so weitreichende Geltung, dass selbst gegen die Ausfertigung von Briefen halachischen Inhalts Bedenken getragen und Widerspruch erhoben wurde.[2])

Wenn man nun bei der Zähigkeit, mit der man an dem ererbten Herkommen festhielt, bei der unerbittlichen Consequenz, mit der das vorgeschriebene Gesez eingehalten wurde, dann dennoch über das Verbot, mündliche Lehre niederzuschreiben, sich hinaussezte, so kann man dies nicht etwa nur einer in der Uebung desselben eingetretenen Schlaffheit zuschreiben, es muss vielmehr dafür ein gewichtiger Grund vorhanden gewesen sein oder eine so zwingende Notwendigkeit, dass man ihr nicht widerstehen konnte.

Das Gesez wird in der Mischna gar nicht und auch im babylon. Talmud nur einmal gelegentlich erwähnt, es wurde auch nicht ausdrücklich aufgehoben und ausser Kraft gesezt; es wurde einfach ignorirt und ohne dass irgend ein Wort dafür oder dawider gesprochen wurde, so betrachtet, als ob es nicht vorhanden wäre. Was diese Ausserachtlassung einer früher so hochgehaltenen Vorschrift hervorgerufen hat? Ohne Zweifel zunächst die immer mehr anwachsende Masse des Lehrstoffes, die das Gedächtniss überbürdete und innerhalb der Grenzen der gewöhnlichen menschlichen Fassungskraft keinen Raum mehr hatte. R. Asche, der ein halbes Jahrhundert (375—427) hindurch als Schulhaupt von Sora gewirkt und eine früher nicht erreichte Theilname an der Beschäftigung mit der Lehre erweckt hat, klagt darüber, dass das Gedächtniss seine Tragkraft einbüsse und das angeeignete Wissen demselben so leicht entschwinde, wie ein Finger durch eine

---

Du“, begannen oder schlossen (vgl. darüber besonders j. Berachot I,[3]). Die Erlernung derselben war Gegenstand des Unterrichts (j. Berachot l. c. מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם בור הוא vgl. bab. Berachot 35a, 38a (בקי בברכות) 53b). Rappaport und Grätz suchten hier vergebens nach einem anderen Begriffe. Da kein wirklicher Segensspruch ohne Gottesname ist, und eine Schrift, in der ein solcher vorkömmt, nicht der Gefahr der Vernichtung durch Feuer ausgesetzt sein sollte, so wurde, weil sich die Erlaubniss, am Sabbate Schriften dem Feuer zu entreissen, nur auf die biblischen Schriften beschränkte, vor dem Niederschreiben der Segenssprüche gewarnt.

[2]) Temura a. a. O.

breite Oeffnung hindurchgeht.[3]) Dieses Urtheil ist ganz aus der Zeit geschöpft, deren Bild er vor Augen hatte. Es stellte sich die Vergesslichkeit als eine Erscheinung ein, die wegen der Forterhaltung der mündlichen Lehre Besorgnisse erregen musste, aber sie hatte nicht in der Abnahme des Erinnerungsvermögens, sondern in der Zunahme des Wissensstoffes, der von ihm bewältigt werden sollte, ihren Grund. Es war klar, dass man dem Gedächtnisse nicht mehr die ererbten Geistesschäze anvertrauen konnte, sie mussten sicherer verwahrt, besser geschüzt werden, als es bisher der Fall war.

Das Bedürfniss, mit der Methode der mündlichen Ueberlieferung, der man bisher treu geblieben war, zu brechen, war zu dieser Zeit schon in den Gemütern vorhanden, aber man wollte es nicht mit Worten ausdrücken, die zugleich als ein Gebot, das eine Gesezesübertretung fordert, gegolten hätten. Vor der Hand unterliess man es noch, dem Gebote der Notwendigkeit, dessen mahnende Stimme man nicht überhören konnte, vollends nachzugeben, und versuchte es dem Gedächtnisse durch eine bessere Gruppirung, Anordnung und Zusammenfassung des weitschichtigen Lehrstoffes zu Hilfe zu kommen. R. Asche war es, der dieses umfangreiche Werk begann und auch ausführte. In den grossen, viel besuchten Lehrversammlungen (Kallah), die alljährlich zweimal im ersten Frühlings- und im ersten Herbstmonate abgehalten wurden, wurde das ganze Material an Discussionen und Ueberlieferungen, das in massenhafter Anhäufung vorhanden war, nach der in der Mischna gegebenen Reihenfolge durchsprochen und ihm die Fassung und Ordnung verliehen, in der es fortan verblieben ist. Der langen Dauer seiner Amtsperiode, der durch keine gewaltsamen Eingriffe von aussen gestörten sicheren Stellung, deren sich die babylonische Judenheit damals erfreute, ist es zu verdanken, dass diese seine von starken Willen geleitete, von reichem Wissen unterstüzte Thätigkeit einen so glücklichen Fortgang nahm, und der chaotisch überflutende Lehrstoff Begrenzung und Gestaltung erhielt. Zum grossen

[3]) Erub. 53a א"ר אשי אנן כי אצבעתא בבירא לשכחה. Ausser der LA. בבירא, der Raschi folgt, bestehen noch die Varianten בביורא (R. Chananel in Ar. sv. und in Tosafot z. Stelle) und בבירזא (Scherirae Epistola ed. Goldberg 1 in Chofes matmonim 81a, ed. G. 2 Mainz 1873 S. 27, vgl. תשלום היוחסין ed. London Seite 49). Wir haben im Texte die Stelle im Sinne der lezten Fassung wiedergegeben.

Theile wurde die nun in eine bestimmte Fassung gebrachte Gemara noch einmal in den Lehrversammlungen wiederholt, wobei in zweiter Revision manche Aenderung vorgenommen wurde [4]). R. Asche galt wegen der von ihm zu Stande gebrachten Sammlung der zerstreuten und nur im Munde der Schüler lebenden Discussionen als der eigentliche Verfasser der Gemara und wurde darum mit Moses, dem Gesezeslehrer des Pentateuchs, und R. Juda I., dem Sammler der Mischna, in einen Rang gestellt, gleich ihnen als der Schöpfer eines neuen Lehrgebietes jüdischen Wissens betrachtet [5]).

---

4) Bab. bat. 157b אמר רבינא מהדורא קמא דר' אשי אמר לן ראשון קנה מהדורא בתרא דר' אשי אמר לן יחלוקו. Das Wort מהדורא bedeutet „Wiederholung“ (von הדר „zurückkehren, nach etwas suchen, es wiederholen“) und erhält hier seinen speciellen Begriff „Wiederholung des Gelernten“ durch das zu dem Stammworte hinzuzudenkende על הלמוד. Man vergleiche die Ausdrucksweise מהדר אשמעתתא (Berachot 13b) מהדר תלמודו Berachot 38b und Parallelst. Pesach. 68b). Jizchaki zu Spr. 24,31 (und daher Buxtorf sv. חזר) hat den Ausspruch כל מי שאינו חוזר על תלמודו מתחלה משכח ראשי פרקים vgl. Abot di R. Nathan c. 24 שב ולא חזר לאחריו Diese Auslegung der betreffenden Schriftstelle variirt im Midrasch z. St. und in Elia sutta c. 16. Die zweite Wiederholung der Mischna, die R. Juda I. vorgenommen, wird j. Sab. I, 1 מחזורה תניינא (derselbe Ausdruck auch j. Jebamot 1, 2) genannt, welche Bezeichnung mit מהדורא בתרא, wie R. Asche's gleiches Werk hinsichtlich der Gemara genannt wird, völlig übereinstimmt. Nach Asaria deï Rossi (Meor Enajim ed. Mantua 185a ed. Cassel S. 48b) soll im Talmud an mehreren Stellen von der zweiten Recension R. Asche's die Rede sein ומה גם כן מצינו בשלהי פ' מי שמת ובבמה דוכתי ר' אשי מהדורא קמא אמר לן הכי ומהדורא בתרא אמר לן הכי. In unseren Texten lässt sich jedoch eine zweite Stelle nicht nachweisen. Es wird nur noch berichtet, dass er den Wunsch aussprach, vor seinem Tode noch sein ganzes Wissen in's Gedächtniss zurückrufen zu können (ואהדרי לתלמודאי Moëd kat. 28a). Von dem Fleiss R. Asche's spricht auch Rabina I. (Baba meziah 75 b, כ״ש מר דשדיד בגירסיה משהלי.)

5) Dem Ausspruche des Palästinensers Hillel b. Vales: „Von den Tagen Mosis bis zu den Tagen R. Jehuda's I. finden wir nicht Lehre und Ansehen in einer Person vereint“ sezt ein Späterer die Bemerkung hinzu: „So sage ich auch: Seit den Tagen R. Juda's I. bis zu den Tagen R. Asche's finden wir nicht Lehre und Ansehen in einer Person vereint.“ (Gitin 59a Synh. 36a). Der Autor dieses Sazes ist zweifelhaft. Ada b. Ahaba, der in Synh. l. c. als solcher erscheint, ist hier chronologisch unmöglich, es ist sicherlich Acha b. Raba, wie er an der andern Stelle heisst und wie Scherira (ed. Mainz S. 36) und Nissim (Clavis 2 b) lesen, der in den lezten Jahren R. Asche's (416—418) Schulhaupt von Pumbedita war.

Lässt sich zwar die Thatsache, dass R. Asche den Riesenbau des b. Talmuds aus dem reichen Lehrmateriale, das die früheren Geschlechter hinterlassen, aufgeführt habe, nicht bezweifeln, so spricht doch der Inhalt des Talmuds, der zu einem ansehnlichen Theile aus Elementen besteht, welche nach R. Asche hinzugekommen sind, entschieden dagegen, dass dieses Werk seinen Nachfolgern als ein fertiges galt. Der Talmud konnte durch ihn, so weit er den ganzen ererbten Wissensstoff in sich fasste, wol vollendet, aber nicht abgeschlossen werden; denn abgeschlossen war die Halacha selbst noch nicht, sie bedurfte noch der Fortbildung, Ausführung und Erörterung nach den verschiedensten Richtungen hin. Der Quell der Ueberlieferung war noch nicht erschöpft, noch hatten nicht alle Ströme, die sie entsendet, in das Meer des Talmuds sich ergossen, dass man alle weiteren Zuflüsse hätte als entbehrlich ansehen können. Die amoräische Lehrrichtung dauerte daher über ein halbes Jahrhundert nach R. Asche's Tode fort und erst einer späteren Generation war es vorbehalten, einerseits mit dem nachträglich hinzugekommenen Lehrstoff den früher gesammelten Wissensvorrat zu ergänzen, andrerseits, was R. Asche selbst noch nicht gewagt hatte, ihn in geschriebenen Büchern zur sicheren Aufbewahrung zu bringen.

Bei der unbedingten Pietät gegen alles Herkömmliche, deren Macht jedem Gebote der Notwendigkeit widerstand, wäre es gewiss nicht so bald zum Abschlusse der amoräischen Lehrthätigkeit, zur Verschriftung der Tradition gekommen, wenn nicht Gefahren, die von aussenher drohten, dazu den Anstoss gegeben, wenn nicht die Religionsverfolgungen, welche sich im persischen Reiche gegen die Juden erhoben, dazu gedrängt hätten.

Schon zur Zeit Jezdigerds III. war (436) die Ausübung des jüdischen Gesezes gewaltsamen Beschränkungen unterworfen worden [6]) und wenn nach seinem Tode, als Chokadwarda [7]) für kurze Zeit den Thron inne hatte, auch darin eine Erleichterung eintrat, so war dafür die Verfolgung, die unter dessen Nachfolger Phiruz ausbrach, um so

---

[6]) S. Grätz Gesch. 4, 2. Ausg. S. 402—405.

[7]) Dieses ist nach Mordtmann (Ztschr. d. D.-M.-G. 19, S. 436, 437) die richtige Form dieses Namens.

empfindlicher, als sie hauptsächlich die Unterdrückung der jüdischen Lehrthätigkeit zum Ziele hatte. Die Abhaltung der Lehrversammlungen, zu denen Tausende von Wissbegierigen zusammenströmten, wurde verboten, und, was dem Judentume in Babylonien vollends den Garaus machen sollte, bald darauf (Tebet 474) die Jugend gewaltsam zum Magiertume herangezogen [8]). Solche Leiden mussten zu Thaten erwecken.

---

[8]) Wir besizen über diese Verfolgung zwei von einander unabhängige Berichte, die troz der scheinbaren Verschiedenheit ihres Inhalts mit einander völlig übereinstimmen, den einen bei Scherira (ed. Goldb. 2 S. 38) den andern im Seder Tan. w. Am. (Kerem chemed 4 S. 187). Wir stellen diese zum besserem Ueberblicke neben einander und bezeichnen die einzelnen darin erwähnten Thatsachen durch Ziffern.

S.	ST.
ובשנת תשפ״ה (al. תשפ״א)	ובשנת תשפ״ה (al. תשע״ח)
1) רשכב רבה תוספאה	1) הרסו בתי מדרשות
2) איתסרו כל כנישתא בבבל	2) וגזרו על היהודים להיות כדין פרסיים
3) ואיתנקיטו יניקי בני יהודה לאמגושי	3) ונאסף רבא תוכפאה

Es ist klar, dass S. 3 und ST. 2. in anderen Worten dasselbe aussagen, dass nämlich die Juden gleich den Persern den Magiercultus annemen sollen. Von einer directen Aufhebung der jüdischen Gerichtsbarkeit (Grätz 4 S. 405) ist hier nicht die Rede. Ebensowenig ist die Angabe ST. 1 von der Zerstörung der Lehrhäuser als authentisch zu betrachten. In der Hauptquelle, wie sie in S. 2 wiedergegeben ist, wird nur berichtet, dass die Lehrversammlungen verboten wurden. Der Verfasser des ST. hat für איתסרו daselbst vielleicht איסתתרו gelesen und dafür das entsprechende hebräische Wort gesezt. Von zwei Lehrhäusern aus der amoräischen Periode, dem einen in Pumbadita, dem andern in der Nähe von Sora, ist es gewiss, dass sie noch a. 973 bestanden (Scherira S. 33 ומתיבתא דרי הונא בנהרדעא vgl. ST. ומדרשו דר׳ הונא קרוב למתא מחסיא, Scher. S. 34 ואית ליה התם השתא בית מדרש גדול), von dem Lehrhause R. Asche's wurde dasselbe fälschlich angenommen.*) Es handelt sich hier nur darum, das Jahresdatum für diese Ereignisse, das in beiden Berichten variirt, festzustellen. Im S. Tan. ist 788, wie ein Luzzatto'scher Codex hat, noch durch zwei andere Texte (Jubelschrift zu Frankel's 70. Geburtstage S. 29 und Tauszig נוה שלום S. 5) bezeugt und auf die Variante השע״ח, da sie zu der chronistischen Reihenfolge der darin angeführten Ereignisse nicht stimmt, keine Rücksicht

---

*) Wallerstein S. 18 will in den Worten Scheriras במאי דעביד ר אשי לא בטילה angedeutet finden, dass dessen Lehrhaus in Sora nicht untergegangen ist, indem er במאי, das hier als Relativpartikel ganz an seinem Orte ist, in ביו״הם emendirt.

Die Unmöglichkeit, die tradirte Gesezeskenntniss durch mündliche Ueberlieferung und öffentlichen Vortrag weiter zu erhalten, liess nur den Weg schriftlicher Mittheilung offen, den man, ob er auch von dem so treu bewahrten Herkommen abwich, mit Festigkeit betreten musste. Wenn Rabbah Tusfaah, das bisherige Schulhaupt von Sora, vielleicht nur mit der Ergänzung des von R. Asche gesammelten, aber nicht niedergeschriebenen Lehrstoffes sich beschäftigte [9]), so musste sein Nachfolger R. Abina, der während der Verfolgung in diese Würde eingetreten war, ernstlich daran denken, die Lehre, die nur von Mund zu Munde lebte, zu einem festen Schriftgute zu gestalten, das in sich die Gewähr seiner Unvergänglichkeit trägt und auch ohne persönliche Mittheilung sich auf kommende Geschlechter vererben lässt. Die Religionsverfolgung, die den Fortbestand des Judentums in Babylonien für einige Zeit in Frage stellte, hatte zwar mit dem Tode des tyran-

---

nemen. Aus demselben Grunde ist in dem Scherirabriefe die LA. תשפ״א unmöglich und תשפ״ה, wie auch Samuel Sedillo (כללי שמואל 29 a) schreibt, als die ursprüngliche Jahresangabe anzusehen. Zwischen 788 Sel. nach ST. und 785 nach Scher. hat man nicht lange zu wälen, da auch Abraham b. David, der hier noch eine dritte Originalquelle benützt zu haben scheint, die Verfolgungen 6 Jahre nach 779 Sel. oder 4233 a. m. stattfinden lässt. בשנת ד׳ אלפים רכ״ח והיא שנת תשע״ט לשטרות ואחריו רבה תוספאה ו׳ שנים ומת שנת ד׳ אלפים רל״ג . . . ובשנת מות רבה תוספאה גזרה מלכות פרס גזרות גדולות על ישראל (S. ha-kab. ed. Amst. 37 a). Man wird sonach תשפ״ח in ST. für einen alten in mehrere Texte übergegangenen Schreibfeler' aus השפ״ה halten müssen. A. Ibn Daud belehrt uns auch, dass die Zwangsbekehrung zum Magiercultus erst ein Jahr nach dem Tode Rabbah Tusfaah's stattgefunden habe, [ותפס נערי בני ישראל והוציאם בעל כרחם מן הכלל בטבת שנת ד׳ אלפים קלד (l. רלד) ובאותה שנה היה רבינא ראש ישיבה 'שנה אחת], welche Angabe, obzwar wir sie in den anderen Quellen vermissen, vollen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit hat.

[9]) Das Prädicat תוספאה scheint auf eine solche Thätigkeit hinzuweisen und ist eine ähnliche Bildung wie כתימתאה (Meg. 2 a u. a. St.). Als bestimmt können wir diess indess nicht hinstellen, da es vielleicht seinen Heimatsort (Tusfah = Thospia) oder seine Methode, sich auf Baraita's zu berufen (M. kat. 4 a; Bab. kam. 119 a; Bab. bat. 64 a) bezeichnen kann. Sollte es seine Richtigkeit damit haben (s. Grätz, Einl. zur Jubelschrift p. XVI.), dass die mit der Autorschaftsangabe „Einige sagen" angeführten Aussprüche des b. Talmuds Rabbah Tusfaah angehören, so wäre dies ein nicht zu übersehender Beweis für die zuerst aufgestellte Vermutung.

nischen Phiruz (485) [10]) vollends aufgehört, aber die Furcht vor der Wiederkehr der erlittenen Bedrängnisse musste, da der Fanatismus der Magier damit nicht gebrochen war, in den Herzen fortdauern. Man musste jezt mehr als sonst bei Zeiten dafür sorgen, dass die kostbaren Geistesschäze des Judentums, für die bei einer gesicherten Rechtsstellung eine besondere Verwahrung überflüssig schien, nicht der Raub eines unvorhergesehenen Zufalls werden. Das Verbot Halachas niederzuschreiben, war durch die Ereignisse aus seiner Geltung verdrängt und niemand würde es wol versucht haben, es im Angesichte der gebieterischen Notwendigkeit, mit dem antiquirten Herkommen zu brechen, irgendwie in Erinnerung zu bringen. Wurde es auch nicht ausdrücklich ausser Kraft gesezt, so wurde es doch thatsächlich nicht beachtet. Man hob es nicht auf, aber man ignorirte es. Das Gewissen des Volkes, in welchem das Gefül für den Fortbestand eines solchen Gesezes schon lange erloschen war, blieb bei dem Verluste desselben unempfindlich und billigte, indem es gegen die Niederschreibung des tradirten Lehrstoffes keinen Widerspruch erhob, schweigend

---

10) Der Tod Phiruz', mit welchem die Leidenszeit endete, galt für die Juden Persien's als ein glückliches Ereigniss, das sie in ihren Denkbüchern notirten. Das Sed. Tan. berichtet, dass Phiruz einige Zeit nach dem Jahre 793 Sel. erschlagen wurde und damals auch ein Erdbeben stattfand (Ker. ch. Jubelschr. u. נוה שלום a. a. O.) (richtig בשנת השצ״ג עוד נרדה הארץ ונהרג פירוז (פירס) מלך פרסיים. Die Angabe der Todesart ist darauf zurückzuführen, dass er in einem Kriege gegen die Tartaren das Leben verlor (Malcolm Gesch. Persiens I. S. 108). Bezüglich des Todesjahres ist auch nichts Sicheres bekannt. Nach Mordtmann ist dieses 485 und Grätz will daher in unserer Notiz תשצ״ו (richtiger wäre תשצ״ז) gelesen wissen (Gesch. 4, S. 418), allein das in zwei Texten vorkommende עוד („und darüber") drückt diesem Datum den Stempel des Ungefähren auf. Im Seder Olam sutta findet sich mitten in der Liste der Exilarchen eine Notiz, die das Datum für den Tod Phiruz's zu enthalten scheint. Die Angabe nämlich, dass im Jahre 416 nach Zerstörung des Tempels „die Welt ohne König gewesen sei" (בשנת ארבע מאות ושש עשרה קם עלמא בלא מלכא וכו'), die an ihrem Orte ganz ohne Beziehung dasteht und gewiss versezt ist, macht ganz den Eindruck, als ob sie auf dieses Ereigniss hinwiese. Demnach wäre dasselbe auf das Jahr 484 oder, wenn man annimmt, dass die Ziffer für die Einer durch einen Copistenfeler um eins zu gering angenommen ist (תי״ו, für תי״ז) in Uebereinstimmung mit den Ergebnissen der Mordtmann'schen Untersuchung auf 485 hier angesezt.

eine reformatorische Massregel von unendlicher Tragweite. Das Bewusstsein, dass damit eine rettende That geschehe, der Lehre des Judentums ein neuer Boden des Bestandes geschaffen werde, war auch dafür ein so reicher Ersaz, dass man mit Trost und Befriedigung auf das Geschehene zurückblicken, mit Hoffnung und Vertrauen der Zukunft entgegensehen konnte.

B.

Das Judentum war durch das grosse literarische Ereigniss, das jezt in seiner Mitte sich vorbereitete und bald in voller Ausgestaltung hervortreten musste, einem bedeutungsvollen Wendepunkte seiner inneren Entwicklung so nahe gekommen, dass man die Vergangenheit, mit der es nun abschloss, von der Zukunft, die es sich öffnete, deutlich unterscheiden konnte. Es stand nun an der Grenze zweier Zeitepochen, deren Inhalt durchaus nicht gleichartig sein konnte. Eine Richtung, innerhalb welcher es sich seit Jahrhunderten bewegt und fortgebildet, mit deren Geiste es sich so innig verschmolzen hatte, dass eine Lostrennung von derselben einer Selbstaufgebung gleich gewesen wäre, stand an ihrem Ziele, drängte zu ihrem Abschlusse und der Weg, auf dem sie von Neuem eingeschlagen werden sollte, war, so klar vorgezeichnet er auch schien, doch ein so ungewohnter, dass man es wol erwägen musste, ob er über die Grenzen, in denen allein man das Judentum vor zerstörenden Einflüssen geschüzt glaubte, nicht zu weit hinausführen werde. Die Zeit der Tradition hatte geendet, eine Zeit des Schrifttums sollte nun beginnen. Die Scheidung zwischen Altertum uud Mittelalter, die in der nicht jüdischen Welt durch den Untergang des altrömischen Reiches bewirkt wird, sollte nun in der Judenheit durch den Aufbau eines monumentalen Schriftwerkes, darin das Erbe der Vergangenheit und die Lehre für die Zukunft verwahrt wird, sich vollziehen. Das Judentum will sich angesichts der grossen religiösen und nationalen Bewegungen, die nun über die Erde dahinziehen sollen, verfestigen und seinem Geistesleben, damit es nicht unter den Erschütterungen von aussen her zusammenbreche, eine Burg der Zuflucht gründen, an die keines Feindes Hand hinandringen kann. Es sammelt die zerstreut umherliegenden Geistesschäze

und birgt sie in weit angelegten Vorratskammern, es schafft den Talmud.

Der Talmud ist nicht das Werk eines einzelnen Mannes, er ist die Schöpfung eines ganzen Volkes und kann daher nicht irgend eine Persönlichkeit als dessen Autor und Verfasser bezeichnet werden. Wol aber ist die Gestaltung und Anordnung, die Zusammenfassung und Niederschreibung seines Inhaltes das Verdienst einzelner Männer, die zu einer Zeit, in der gerade die allgemeine Theilname völlig gesunken war, sich die Erhaltung desselben zur alleinigen Lebensaufgabe gemacht hatten.

Die Sammlung des in den Lehrhäusern geschaffenen Wissensstoffes, war, ehe noch die Religionsverfolgungen im persischem Reiche ausgebrochen waren, schon zum grössten Theile vollendet. Von der Sammlung, die bereits R. Asche bewerkstelligt hatte, bis zur Niederschreibung war nur ein Schritt, aber es erforderte, wenn von dem Gesammelten nichts verloren gehen sollte, diese Arbeit doch eine so sichere und umfassende Kenntniss, eine so treue ausdauernde Sorgfalt, dass diejenigen, die sich ihr unterzogen, auch ihr allein sich ganz widmen mussten. Auf die Fortführung der überkommenen Discussionen und Erläuterungen musste man völlig verzichten, aber doch mussten sie verstanden und durchdacht, durch die nach R. Asche hinzugekommenen Bestandtheile ergänzt werden. Für die eigene Autorität und Productivität, wie sie in der amoräischen Lehrthätigkeit zum Durchbruche gelangte, war da kein Platz, wo der Sinn nur auf eine möglichst vollständige Reception des Ueberkommenen gerichtet sein musste. Man musste nur daran denken, wie das alte Lehrgut zu bewahren, nicht wie neues zu schaffen sei; es galt aber auch zugleich, dasselbe in Echtheit und Sicherheit zu erhalten und es vor der Vermischung mit unzugehörigen Elementen zu befreien. Wir sehen daher in dieser Zeit die amoräische Richtung allmälig erlöschen und dafür in den Lehrhäusern jene revisorische Thätigkeit eintreten, mit welcher die Niederschreibung des Talmuds verbunden war. Es beginnt das Zeitalter der Saboräer.

Den Saboräern, welche deshalb diesen Namen führen, weil sie keine Aussprüche thaten, die auf der Autorität mündlicher Ueberlieferung basirten, sondern vielmehr darauf sich beschränkten, die Lehrmeinungen ihrer Vorgänger, die sie aufzeichneten — zu prüfen

und zu durchdenken [11]), ist die Erhaltung und die Redaction des babylonischen Talmuds in der Gestaltung und Fassung, in der er uns vorliegt, zu verdanken. Sie haben diesem Werke wol nicht seinen Inhalt, aber sie haben ihm seine Form gegeben, sie haben den Talmud zu einem Buche gemacht, zu einem Schriftwerke gestaltet und ihn so als ein unverlierbares Geistesgut der Nachwelt übergeben.

Es wird nur Weniges von dem Lebenslaufe dieser Männer und fast gar nichts über die Art, in welcher sie ihr grosses Werk zu Stande gebracht haben, berichtet. Wir erfahren fast nur aus der Angabe ihrer Sterbejahre, dass sie gelebt und wie sie geheissen haben. Aber auch diese dürftige Kunde ist, wenn sie durch eine Betrachtung der damals

---

[11]) Die Bezeichnung סבוראי, welche den nachamoräischen Gesezeslehrern, aus deren Mitte der b. Talmud hervorgegangen ist, beigelegt wird, entspricht genau der Lehrthätigkeit, welche mit der zum Abschlusse gelangenden Tradition ihnen vorgezeichnet war. Während den Amoräern die Fortbildung des überlieferten Lehrstoffes, die **Horaah** oder **Gemara** angehört, bleibt ihren Nachfolgern, die ihr Werk in fertiger Vollendung erhalten, nur die **Sebara**, die Klarmachung und gedankliche Durchdringung des überkommenen Wissenmaterials, übrig. Dass die leztere Richtung der ersteren ergänzend sich anschliesst, das war durch die ganze Methode der Gesezesforschung, wie sie damals in Uebung war, vorherbestimmt. Die Gemara d. i. die Aneignung einer sicheren Gesezeskunde, lehrt Rabba, soll der Sebara, d. i. der Erwägung und Erörterung derselben, vorangehen (ליגמר איניש והדר ליסבר Abod. sar. 19a nach der LA. in Jalkut II, 614 vgl. Sab. 63a), diese ist erst die Frucht jenes, das Verständniss der eigentliche Ertrag einer bestimmten Traditionskenntniss (Berach. 6a אגרא דשמעתתא סברא). Die Saboräer hatten somit ihren Namen davon, dass sie nicht mehr als **Lehrende** die mündliche Ueberlieferung durch ihre Aussprüche fortbildeten, sondern, da diese in einem Schriftwerke eine feste, nicht zu überschreitende Umgrenzung angenommen hatte, nur als **Prüfende** die Feststellung und richtigere Erfassung des tradirten Lehrstoffes sich zur Aufgabe machen konnten. Mit R. Asche und R. Abina hatte die **Horaa** oder die **Gemara**, welcher Terminus dasselbe ausdrückt (vgl. Berach. 5a להורות זו גמרא Karetot 13b להורות זו הוראה und Hor. 1b), aufgehört (Baba meziah 86a) und ihre natürliche Nachfolgerin war die Sebara (die Gegenüberstellung von גמרא und סברא ist im Talmud nicht ungewöhnlich vgl. Abod. sar. 10a u. a. St.), die mit Einsicht gepaarte Reception derselben, durch welche sie ihre Begründung und Klärung erhält. Der Name Saborai ist darum derjenige, welcher allein gewählt werden konnte, um die Richtung der Männer, die die Erbschaft des Amoräismus antraten, in sachgetreuer Weise zu bezeichnen.

in dem Heimatslande der Saboräer stattgefundenen geschichtlichen Vorgänge vervollständigt wird, wol geeignet, uns in mancher Hinsicht über die Entstehungsgeschichte des bab. Talmuds aufzuklären. Wir können, indem wir das Leben, Leiden und Wirken der einzelnen Saboräer uns vor Augen führen, ein wenn auch lückenhaftes aber doch in manchen Zügen noch wol erhaltenes Bild von dem Zustandekommen dieses Werkes erlangen.

Den Uebergang des Gesezesstudiums aus der amoräischen in die saboräische Lehrrichtung vermittelte R. Abina b. Huna, der in demselben Jahre, in welchem die Abhaltung der üblichen Lehrversammlungen in den babylonischen Akademieen verboten wurde, zum Schulhaupte von Sora erwält worden war (473).[12] R. Abina hatte schon zu Lebzeiten seines Vorgängers Rabbah Tusfaah ein grosses Ansehen als Gesezeslehrer erlangt. Dieser betrachtete ihn als einen ihm gleichstehenden Genossen,[13] mit dem er häufig verkehrte und religionsgesezliche Fragen discutirte[14]. Es ist höchst wahrscheinlich, dass der Exilsfürst Mar-Kahana, der ebenfalls in Sora seinen Siz hatte, ihr zum Richter und gesezeskundigen Ratgeber ernannt hatte, und er somit unter ihm wie unter dessen Nachfolger Mar Huna, der 470 hingerichtet wurde, eine hervorragende Stellung in der babylonischen Judenheit einnahm[15].

R. Abina trat, ausgerüstet mit Wissen und Autorität, die Leitung der soranischen Akademie an, aber der lähmende Druck, den die unheilvollen Verhängnisse, die damals über die babylonische Judenheit ergangen waren, auf die Lehrthätigkeit in den Schulen ausübten, forderten auch einen Mann, der zur rechten Zeit die rechte That zu schaffen weiss. Durch das Verbot der Lehrversammlungen war die Möglichkeit, die Gesezeskenntniss zu verbreiten, die Ueberlieferung fortzupflanzen,

---

[12]) Dass R. Abina Schulhaupt gewesen, berichten zwar weder Scherira noch das Seder Tan. ausdrücklich, aber es ist durch R. Nissim bezeugt ואחר מיתת רב אשי לזמן קצוב מלך רבינא ובימיו נחתם התלמוד (Ha-Mafteach ed. Goldenthal 3b).

[13]) Moed kat. 4a א"ל רבה תוספאה ליתי מר לשמהיה.

[14]) S. Fürst Cultur- und Literaturgesch. der Juden in Asien S. 262, 263. Unrichtig ist die Angabe, dass Rabba „seine ausgesprochene Reception zurückzog, wenn Rabina ihm eine Baraita entgegenhielt". Aus der daselbst Anm. 843 angeführten Stelle (Moëd kat. l. c.) geht das gerade Gegentheil hervor.

[15]) Siehe Anhang I.

den Wissensstoff zu wiederholen, so gut wie abgeschnitten. Die Methode der Mündlichkeit, welche ohne den persönlichen Verkehr, ohne Vortrag und öftere Wiederholung, ohne lebhafte Discussion und gemeinsame Durchsprechung der im Gedächtnisse aufzubewahrenden Kenntnisse nicht bestehen konnte, war jezt in keiner Weise mehr aufrecht zu erhalten. Für die Lehrversammlungen musste, wofern sie nicht wieder constituirt werden könnten, ein Ersaz geschaffen, die überkommene Lehre auf anderem Wege fortgeleitet werden. R. Abina ist der Mann, der diesen Weg gefunden, der diesen Ersaz geschaffen hat, indem er alle bereits gesammelten gemaristischen Erläuterungen, Erörterungen, Discussionen und religionsgesezlichen Verhandlungen in einer Weise aufzeichnete, dass man ein naturgetreues Bild der Lehrversammlungen erhielt, die Behauptungen und Widerlegungen, die Ansichten und Einwände, die Fragen und Antworten, die Bemerkungen und Excursionen in derselben Form sich gestalten, in derselben Reihe auf einander folgen sah, wie man es früher bei diesen öffentlichen Zusammenkünften wahrnemen konnte. Wer in der Gemara, wie sie von R. Abina niedergeschrieben war, las, glaubte sich in eine solche Lehrversammlung versezt. Die ganze wechselvolle lebhafte Debatte, die man dort vor Ohren hatte, hatte man hier vor Augen; es felten zu den Meinungen und Aussprüchen, die man hier las, nur die Personen, von denen sie ausgingen, und auch diese waren durch ihre Namen, die man sorgfältig vor Verwechslung und Vergessenheit schüzte, repräsentirt. Die Wiedergabe, wie sie R. Abina bewerkstelligte, war eine so treue und vollständige, dass an der Sache selbst nichts geändert schien. Die Lehre war anstatt wie früher in Worte, so jezt in Buchstaben gekleidet. Die Gewohnheit, die dem bisherigen Studium zu Grunde lag, litt nichts unter der getroffenen Aenderung; man fühlte es fast nicht, dass man in eine neue Aera der Lehrthätigkeit eingetreten sei.

R. Abina II. richtete, obwol mit dem Tode Phiruz's der Sturm gegen das Judentum sich gelegt hatte, doch in der wolbegründeten Befürchtung, dass die alten Gewaltthätigkeiten sich wiederholen können, seine ganze Sorgfalt darauf, das Lehrgut, das nicht ferner dem Spiele des Zufalls ausgesezt bleiben sollte, rasch in Sicherheit zu bringen; er machte mit der Niederschreibung des Talmuds, der bisher nur schüchterne geheime und unreife Versuche vorangegangen waren, vollen Ernst.

Es ist gewiss, dass Rabina in Verbindung mit seinem pumbaditanischen Collegen Rabbah Jose dieses Werk kräftig in die Hand genommen hat; es liegt aber auch nicht die geringste Andeutung dafür vor, dass man die Bedeutung desselben nach Gebühr zu würdigen oder dass er selbst sie zu ermessen gewusst hat. Nichtsdestoweniger muss das Urteil der Geschichte ihm gerecht werden.

R. Abina hat, indem er den Lehrstoff zu Buche brachte, die Tradition in Literatur verwandelte, nicht nur die aus der Vergangenheit zurückgebliebenen Geistesschäze gerettet, sondern auch die schriftstellerische Thätigkeit für die Zukunft angebahnt. Er ist für den Talmud dasselbe, was Esra für die Bibel gewesen, und wie dieser die Schule der Soferim hervorrief, die sich die Sammlung, Verbreitung und Sicherstellung der biblischen Texte zur Aufgabe machten, so hat R. Abina dem Kreise der Saboräer seine Entstehung gegeben, dem die Sichtung, Textirung und Niederschreibung des talmudischen Lehrstoffes zu verdanken ist. R. Abina wird zwar nicht selbst diesem Kreise eingereiht, er ist, so wie er sich uns in seinen persönlichen Lehren darstellt, noch ganz Amora, aber er ist doch der Schöpfer desselben, indem er die amoräische Richtung, welche in ihm repräsentirt war, nicht mehr auf seine Jünger übertrug. Mit dem Tode R. Abina's (Mittwoch 13. Kislew 499) galt die Zeit der mündlichen Lehrthätigkeit als beendet, das Recht, sich auf mündliche Ueberlieferung zu berufen, als erloschen, der Talmud als abgeschlossen [16]). Es bedurfte das Werk, das er hinterlassen hatte, nur noch der festeren Gestaltung, der nachträglichen Vervollständigung, der ordnenden Hand, der sichtenden Revision.

Das Vorgefül herannahender Gefaren, das, auch nachdem der Sturm der Piruz'schen Verfolgung sich gelegt hatte, in R. Abina nicht zur Ruhe gekommen war und ihn dazu bewogen hatte, die Vorräte des Wissens, welche jeden Augenblick ein Raub böser Verhängnisse werden konnten, rechtzeitig in Speichern aufzusammeln, hatte ihn, wie er noch vor seinem Hinscheiden erfahren sollte, durchaus nicht getäuscht. Wie sein Eintritt in das Lehramt war auch sein Austritt aus demselben, sein Austritt aus dem Leben, von tiefen Erschütterungen der babylon. Judenheit begleitet.

Um das Jahr 498 trat nämlich in Persien Mazdak II. als Verkünder

---

[16]) Siehe Anhang II.

einer Lehre auf, deren praktische Durchfürung den Umsturz aller Rechtsordnung und aller religiösen und gesellschaftlichen Einrichtungen, die bisher bestanden hatten, notwendig zur Folge haben musste. Aufhebung der Familie, Abschaffung des Eigentums, Gemeinschaft aller Güter, Unbeschränktheit des Genusses waren die Grundsäze, die er proclamirte und zu sofortiger Durchführung zu bringen suchte. Diese Lehre, deren Anhänger sich nach ihrem Stifter Mazdakijah nannten und auch sonst Muhamira (die Rotgekleideten) Huramijah (die Heiteren, Ausgelassenen) oder Zendiks (Bekenner des Zend d. i. des wahren Wortes) hiessen [17], fand bald die rascheste Verbreitung

---

[17]) S. die Abhandlung Flügel's über die Mazdakijah in der Ztschr. d. D.-M.-G. 23 S. 532 ff., wo gezeigt wird, dass Mazdak (oder Mardak, wie er auch in manchen Texten genannt wird), der unter Kobad auftrat, kurze Zeit vorher einen Vorläufer gleichen Namens hatte. Die Geschichte dieser älteren Bewegung ist zu wenig aufgeklärt, als dass man sich mit Sicherheit auf sie berufen könnte. Die bei jüdischen Autoren genannten Charamim sind wol die jüngeren Huramijah, in denen der Zendikismus wieder zum Leben kam (vgl. Flügel a. a. O., Weil, Gesch. d. Chalifen II., 105, 235 ff.) Sie werden zuerst in dem angeblichen Commentare Saadja's zu Daniel 2,43 genannt, wo gesagt wird, dass unter den Mohamedanern auch Israeliten, Perser, Magier, Charamier und andere Religionsbekenner wohnen uud da ihre Sonderexistenz behaupten (נערבין בהם מזרע ישראל ויושבין בהם וגם פרסיים מגושים וחרמין וכמה מינין לא נדבקין זה עם זה). Der Reisende Petachja hat um die Mitte des 12. Jahrhunderts die Huramijah in der Tigrisgegend kennen gelernt und gibt über sie folgenden Bericht (Wagenseil Excercit. varii argumenti p. 179; Itiner. ed. Ottensosser S. 24) אומה אחת אצל בבל ואין חוששין על המלך והם במדבר ונקראים חרמים על שם שגזלים וחומסים מכל אומה ופניהם כעשב גרונא ואין מאמינים אלא באלהי יחזקאל וכן קוראים לו כל הישמעאלים. „Eine Nation wohnt in der Nähe Babyloniens, die auf den König (Chalifen) nicht achtet. Ihre Leute leben in der Wüste und werden Charamim genannt, weil sie wie kein Volk räuberisch und gewaltthätig sind. Ihre Gesichtsfarbe gleicht der Farbe des Grona-Krautes,*) sie glauben nur an

---

*) Für גרונא schreibt Wagenseil einfach „Grona"; Dukes führt (Ben Chananja IV. S. 140) eine Vermutung an, nach der es „grün" sein soll. Ottensosser erkennt darin franz. garance (Färberröte), welches Wort aber Petachjah, der ein Deutscher war, wol kaum gebraucht hat. Vielleicht ist גרונא = grana, das im mittelalterlichen Latein (s. Du Cunge, gloss. med. et inf. lat. sv.) nnd im Italienischen „Scharlachbeere" bedeutet. Dann war nur der Ausdruck עשב ungenau.

und erlangte dadurch, dass der damals regierende König, Kobad sich ihr hingab, einen staatsbeherrschenden Einfluss. Mazdak wurde als der erste Mann des Reiches betrachtet und selbst die Mitglieder der königlichen Familie, die diesem Treiben abhold waren, vermochten es nicht, den Fortschritten des Zendikismus Einhalt zu thun [18]).

Von dieser Bewegung konnten die jüdischen Kreise nicht unberührt bleiben. Wenn auch ihre religiösen Ueberzeugungen und Lebensgrundsäze viel zu fest standen, als dass der Strom dieser Bewegung sie hätte entwurzeln oder auch nur unterwühlen können, so war doch eine Zeit, in der das Familienleben wie die gesellschaftliche Ordnung von gänzlicher Auflösung bedroht, den masslosesten Angriffen ausgesezt war, nicht geeignet, die Lehrthätigkeit und die ruhige Fortbildung des geistigen Lebens zu begünstigen. Die soranische Akademie stand nach dem Tode R. Abina's II. verwaist da [19]). Wahrscheinlich war sie auch von Schülern verlassen und bei dem Mangel an Recipienten das bisher noch nicht ganz ausser Gebrauch gekommene traditive Lehrverfahren völlig hinfällig geworden. Die wenigen Gesezeslehrer, welche hier noch zurückblieben und wahrscheinlich, weil sie bei dem Tode R. Abina's selbst schon an Jahren vorgerückte Männer waren, bald im Tode auf einander folgten, sind die Träger der Lehre in

---

den Gott Ezechiels, den auch die Araber alle anrufen." Die Erklärung der Benennung „Charamim" als „Räuber" haben auch arab. Schriftsteller (Flügel S. 534 Anmerk. 1). Die Vorliebe der Huramijah für den „Gott Ezechiels" hängt vielleicht mit der Mazdak'schen Theologie zusammen, nach welcher Gott „ein in der höheren Welt in der Weise auf seinem Throne sizender gewesen sei, wie Chusraw (Kosroës) in der niederen Welt auf dem Throne size, vor ihm aber vier Kräfte u. s. w. (Schahrastani übersezt von Haarbrücker I., S. 292). Solchen Vorstellungen liegt offenbar symbolische Auslegung der Ezechielschen Vision (Ez. c. 1) zu Grunde.

18) Grätz 5 Seite 421.

19) Nach der 2. Goldberg'schen Edition des Scherira'schen Sendschr. (S. 38), soll dieser zwar berichten, dass Sama b. Jehuda unmittelbar auf R. Abina gefolgt sei ובשנת תתי״א מלך רב סמא בריה דרבנא יהודה; wir halten jedoch diesen Passus, der in allen anderen Texten (Juch. ed. Königsberg S. 116a, Chofes matmonim S. 38, Ed. Wallerstein S. 18 vgl. Taschlum Juch. S. 53) felt, für den Zusaz eines Copisten, obzwar er auch David Gans (Zemach David ed. Lemberg 21b) vorgelegen zu haben scheint. (רב סמא בר יהודה נעשה גם הוא לראש בשנת ר״ס ומת בשנת רס״ג גם זה מתשובת ר׳ שרירא גאון ז״ל) vgl. auch Anm. 46.

dieser Zeit. Sie bilden mit Rabbah Jose, dem Rector der Hochschule Pumbadita seit 475[20]), der noch gleichzeitig mit R. Abina gewirkt und doch sie alle überlebt hat, die ältere Generation der Saboräer.

Die Geschichte hat von den Saboräern, von denen die Gestaltung des Talmues in der Form, in der er zu uns gelangt, herrührt, fast nur die Namen und die Sterbetage erhalten; über ihr Leben berichtet sie so viel wie Nichts und die Spuren ihrer Thätigkeit sind so geringe und unkenntlich, dass sie sich dem Blicke des Suchenden fast völlig entziehen. Bei dem immer weiter um sich greifenden Zendikismus, der wie ein vom Sturme getriebener Feuerbrand sich fortwälzte und den Bestand des Judentums ernstlich bedrohte, dachte man auch nur an die Rettung des gefärdeten geistigen Besizes, nicht an die Erhaltung des eigenen Andenkens. Da die Saboräer nur dem, was ihre Vorgänger erdacht und erforscht, Form und Gestalt liehen, nicht selbst schöpferisch an der Bereicherung der Lehre fortarbeiteten, so felte ihnen auch das Selbstgefül, das in dem Bewusstsein verdienstlicher Leistungen liegt und den persönlichen Antheil an dem zu Stande gebrachten Werke an diesem sichtlich zu machen, mit diesem zu dauernder Anerkennung festzustellen sucht.

Als Männer von Stellung erscheinen in der babylonischen Judenheit damals ausser dem bereits genannten Schulhaupte Rabbah Jose nur noch der Exilsfürst Huna IV., der vielleicht einige Gesezeskenntniss besessen [21]), und sein gelehrter Oberrichter Achai b. Huna. Sonst gehören dem ersten Saboräerkreise noch an: Sam b. Jehuda, Samuel b. Abbahu, Huna von Umza und Chanina [22]).

Rabbah Jose kann als erste und lezte Saboräer dieser Generation angesehen werden. Er gehört vierzehn Jahre seiner öffentlichen Thätigkeit hindurch der Amoräerperiode an und dennoch erscheint sein Name nicht wie der seines soranischen Collegen R. Abina im Talmud. Er betrachtete

---

[20]) Scherira ed. Wallerstein S. 18 ובשנת השפ״ז שכיב רב כמא דנן בריה דרבה ובתרה מלך רבה יוסי.

[21]) Scherira l. c. nennt denselben רב הונא ר״ג, nicht מר הונא, was darauf hinweist, dass dieser Exilfürst auch den Gesezeskundigen zngezält wurde.

[22]) Die älteste und wertvollste Quelle über Namen und Zeitalter der dem ersten saboräischen Lehrkreise angehörigen Männer hat Scherira aufbewahrt,

somit diesen als ein für sich abzuschliessendes Werk, an dem nichts mehr hinzuzufügen sei, und unterscheidet sich von Rabina, der mit ihm

---

indem er aus den ihm noch vorgelegenen „älteren Memorabilien der Zeitgeschichte“ Folgendes über sie mittheilt*) (Ed. Wallerstein p. 18, 19).

ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכין פירשו ראשונים[1]) בספרי זכרונות[2]) דברי[3]) הימים.

1) בשנת תתי״ה שכיב רבנא סמא בריה דרבנא יהודה[4]) בסיון (ואמרין[5]) דריינא רבבא הוה)

2) ובתר בשבא דהוא ארבעה באדר שנת תתי״ז שכיב רב אחא[6]) בר רב הונא.

3) ובניסן דשתא דא שכיב רב רחומאי[7]) (ואית דמתחלפין[8]) רב רחומי[9]).

4) ובשנת תתי״ח[10]) בכסלו[11]) שכיב רב שמואל בר אבהו[12]) דמן פומבדיתא.

5) ובא״ד שכיב רב הונא[13]) אמוציא[14]).

6) ובשנת תתי״ט שכיב רב הונא ראש[15]) גלותא.

7) בשנת תתכ״ב ביום כפור הוה זקפא שכיב[16]) רב אחה רבה[17]).

8) ובשנת תתכ״ו שכיב רב חנינה ומר זוטרא בר[18]) רב[19]) חנינא ואשתאר רבה יוסי במתבתין כמה שני.

Diese Daten sind bis auf die inclavirten Stellen, welche sich als Zusäze Scherira’s kennzeichnen, aus authentischen Documenten geschöpft. Wir ersehen daraus, dass, währenddem in Pumbadita Rabbah Jose als Schulhaupt fungirte, die soranische Akademie eines solchen entbehrte. Es ist daher dem historischen Thatbestande nicht entsprechend, wenn (in Dorot Olam bei Juch. ed. Königsberg S. 118b) berichtet wird, dass die Saboräer Gaonen und Schulhäupter waren (מפני שרבנן סבוראי אעפ״י שלא הוסיפו על התלמוד ולא גרעו ממנו אעפ׳כ היו ראשי ישיבות והן הגאונים ישבין ודורשין והיתה הוראה יוצאה מהן לכל ישראל). Die Lücke in der Leitung des jüdischen Rechtslebens war thatsächlich eingetreten, die Lehrthätigkeit war unterbrochen. Es blieb, um sich die Kenntniss des Gesezes anzueignen, nichts übrig, als die schriftlichen Sammlungen R. Abina’s zu durchforschen und weiterzuführen. Man musste, weil keine Lehrer da waren, aus Büchern lernen und in der Festhaltung des Zweifelhaften die zunächst zu lösende Aufgabe erblicken, da einer späteren Generation es hiezu an der jezt noch vorhandenen Erinnerung und Ueberlieferung gefelt hätte. Dass sich die Thätigkeit der Saboräer darauf beschränkte, berichtet Scherira (ed. Wallerstein S. 14) ובתר הכין דהואי אע״ג הוראה לא הוות הוה איכא פירושי וסברי (סבוראי al. דמפרשי) קרובים (al. דמקרבי) להוראה ואיקרי הני רבואתא רבנן סבוראי וכל מאי דהוה הלי וקאים פירשיה כגון רב ניחמי (al. רחומי) ורבה יוסי ורב אחאי מבי חתים. Es ist somit als gewiss anzu-

---

***) Wir notiren hier die Varianten der andern Editionen, unter folgender Bezeichnung: Schullamscher Text = S. Ed. Goldberg in Chofes Matmonim = G1, Ed. Goldberg 1873 = G2.**

1) S. גאונים 2) S. זכרוניהם 3) S. בדברי 4) S. יהודאי 5) S. G1, G2 ואמרינן 6) S. אחאי G1. אחי 7) S. רחומי G1, 2. נחומי 8) S. G1, 2. דמחלפין 9) S. רחומאי G1, 2. נחומאי 10) S. תתי״ז 11) S. del. 12) S. יהודה G1. רבהו 13) S. G1, 2. רבינא 14) S. בראי G1, 2. מן אומצא 15) S. G. ריש 16) S. ושי 17) S. ר׳ אחאי בריה דרבה בר אבוה G1, 2. רב אחא דאבוה 18) S. G1, 2. בנו 19) S. del.

gewiss die Arbeit getheilt, dadurch, dass dieser selbst noch als Amora gewirkt, währenddem Rabbah Jose von Vorneherein die saboräische Richtung eingeschlagen hat und ihr consequent treu geblieben ist [23]).

Unter den wenigen Männern, welche in dieser Zeit als Träger des Wissens in der babylonischen Judenheit erscheinen, ist unstreitig in erster Reihe Achai b. Chanilai (oder b. Nehilai) aus Be-chatim in der Nähe Nahardea's [24]) zu nennen. Schon vor dem Jahre 470 bekleidete

---

nemen, dass ausser Rabbah Jose, der sein Rectorat noch von früherer Zeit her inne hatte, keiner der Saboräer eine officielle Stellung einnam.

[23]) R. Abina wird daher nur als der lezte Amora bezeichnet (סוף הוראה), aber nicht den Saboräern zugezält, in deren Reihe wir Rabbah Jose finden (רבנן סבוראי כגון רב גידומי ורב יוסף (רבה יוסי l.) ורב אחאי מבי חתים Scherira Ed. Goldb. 2 S. 28). Den Abschluss des Talmud's, der mit R. Abina's Tode durchaus nicht vollendet war, versezt Scherira ausdrücklich in die Zeit Rabbah Jose's, nachdem Rabina schon nicht mehr am Leben war (Ed. Wallerst. S. 18 וביומוהי סוף הוראה ואסתיים תלמודא, währenddem das ST. das Ende des Amoräerzeit und den Abschluss des Todes mit dem Tode Rabina's zusammen fallen lässt (Jubelschrift S. 29 בשנת תתי״א נאסף רבינא סוף הוראה ונכהם התלמוד). Für die Vollendung des Talmuds lässt sich überhaupt kein bestimmtes Datum ansezen, da er während der Saboräerzeit noch immer der Revision und Ergänzung unterlag.

[24]) Memorabilien No. 2 (Anm. 22). Den Heimatsort nennt Scherira (Ed. Wallerst. S. 14) und für die ohnehin unzweifelhafte Identität der am beiden Stellen genannten Namen ist noch anzuführen, dass Meiri (Einl. zum Abot-Commentare ed. Stern 16 a) an der lezteren den Namen אחאי בר הונא vor sich hatte. In der Liste der Saboräer, die das Seder Tanaim giebt, erscheinen zwar zwei Männer Namens Acha, diese hat aber, wie man leicht nachweisen kann, manche Entstellung erlitten. Da wir auf dieselbe noch zu wiederholten Malen zurückkommen müssen, so führen wir die vorhandenen Texte deshalb nach der in Anh. II. angenommenen Ordnung hier an:

A.	B.	C.	D.
רב אחאי	רב אחאי מבר חתים	רב אמי מבי התינו	רב אחאי מבית חתום
גביא הארגיזת	רב גברא מארגחהא	רב גיזא	רב גביהא מארגיזהא
רב אחא בר רב נהילאי	רב אחא בר נהילאי	רב אחי בר תהילאי	רב אחאי בר נהלאי
רבנא סמא בר רבנא יהודה	רבנא סמא בר רבנא יהודה	רבנא סמא בר רבנא יהודה	רבנא סמא בר רבנא יהודאי
רב שמואל מפומבדיתא	רב שמואל מפומבדיתא	רב שמואל מפומבדיתא	רב שמואל מפומבדיתו
רבינא בר אומציא	רביתא בר אומציא	רבינא מאומציא	רבינא בר אומציא
רב אחדבוי בר קטינא	רב אחדבוי בר קטינא	ורב אחיצנאי בר קטינא	ורב אחדבאי
מר זוטרא בריה דרב חסא	ומר זוטרא בני רב חנא	ומר זוטרא בנו של ר׳ חסמא	רב קטינא ומר זוטרא בני רב חנינא

er im Exilarchenhause ein Amt, das gewönlich nur hervorragenden Gesezeskennern übertragen wurde. In seiner Jugend wird er zu den Füssen Mar b. R. Asche's (st. 407) gesessen sein, in dessen Zeit die Früchte der amoräischen Lehrthätigkeit ihre volle Reife erreichten. Sicherlich hat er später an der Erntearbeit, mit der die Schule R. Abina's II. (473—499) vollauf beschäftigt war, wacker mitgeholfen. Wir wissen zwar nicht, in welchem Verhältnisse Achai zu dem Schulhaupte von Sora gestanden, da nnr ausdrücklich erwänt wird, dass er mit Rabbah Jose controversirt hat [25]), man kann jedoch aus den Adnotationen zu halachischen Discussionen, die sich von ihm erhalten haben, darauf schliessen, dass er den talmudischen Lehrstoff gründlich durchgearbeitet und darum gewiss bei der Niederschreibung desselben wesentlich mitgewirkt hat.

Es ist wahrscheinlich, dass, wenn auch die Berichte über die Thätigkeit der einzelnen Theilnemer an diesem eine ausserordentliche Kenntniss und Hingebung erfordernden Werke gänzlich schweigen, dessen Zustandekommen hauptsächlich Achai b. Nehilai zuzuschreiben ist.

Zwischen den beiden Acha's wird hier Gebiha von Argisa genannt, der entschieden nicht hieher gehört, da er als ein Zeitgenosse R. Asche's und Huna b. Natans (Git. 7 a) etwa ein Jahrhundert vor dem saboräischen Zeitalter lehrte. Dieser Name ist irrtümlich mit dem R. Achai's von be-Chatim, der, wie weiter gezeigt werden soll, in derselben talmudischen Partie genannt wird, von dort entlehnt worden. Zwei gleichzeitig wirkende Saboräer Namens Achai kennt weder Scherira noch Abraham Ibn Daud oder irgend ein älterer Chronograph. Dem ersteren, der aus einer Originalquelle geschöpft hat, wäre deren Existenz sicherlich nicht entgangen. Der Verfasser des S. Tanaim hat höchst wahrscheinlich den Irrtum begangen, weil Achai bald nur mit der Beifügung seines Heimatsortes (ר' אחאי מבי חתים) bald mit dem Namen seines Vaters (רב אחאי בר חנילאי) genannt wird, zwei Saboräer dieses Namens anzunemen. Wir halten den Namen אחאי בר חנלאי für den ursprünglichen. So lautet er im kl. Chronikon (s. Anh. I.). Aus חנילאי ist im S. Tan. נהילאי und im Scherira-Briefe הונא geworden. Da die Identität Acha b. Nehilai's und Achai b. Huna's feststeht, so ergibt sich daraus, dass der so genannte Saboräer der officielle „Weise“ des a. 470 hingerichteter Exilsfürsten Huna Mar II. war und somit in diesem Jahre schon mindestens im Mannesalter stand.

[25]) Ketubot 2 b, wo ר' אשי nur Rabba Jose bezeichnen kann und Nidda 33a, wo dieser ר' אבי genannt wird, vgl. Lebrecht' Handschrift und älteste Ausgaben d. b. Talmuds S. 8. Anm. 1.

Nicht umsonst rühmen die palästinischen Weisen ihn als „das Licht der Diaspora“ dessen Urteil schwer ins Gewicht falle, wenn auch eine abweichende Ansicht als richtiger befunden wird. Als ihnen, da es in Babylonien an einer massgebenden Lehrautorität felte, einst ein Meinungsstreit zwischen Achai und Samuel b. Abbahu zur Entscheidung vorgelegt wurde, sprachen sie sich dahin aus, dass, wenn Samuel b. Abbahu's Ansicht auch dem Geiste des Gesezes entspreche, doch ein Ausspruch Achai's nicht so leicht verworfen werden dürfe [26]). Sicherlich hatte dieser seiner tiefen und umfangreichen Kenntniss der ererbten Lehre, die sich in seiner Art, halalasche Discussionen schriftlich wiederzugeben, in nicht gewönlicher Weise' bekundete, eine solche alle seine Zeitgenossen in Schatten stellende Anerkennung zu verdanken.

---

[26]) Der Bericht darüber (Chulin 59b) lautet האי עיזא כרכוז דהוה בי ריש גלותא דעקור מלא צנא תרבא מניה רב אחאי אסר רב שמואל בריה דרי אבהו אכיל מניה קרי אנפשיה מפרי פי איש תשבע בטנו שלחו מהם הילכתא כוותיה דשמואל בריה דר' אבהו והזהרו ברבינו אחאי שמאיר עיני גולה הוא. „Von einer dem Exilarchen angehörigen Ziege,*) deren Hornformation es zweifelhaft machte, ob sie den Haus- oder den Feldthieren zuzuzälen sei, wurde ein Korb voll Fett genommen. R. Achai verbot dessen Genuss, R. Samuel b. Abbahu ass davon und wandte auf sich die Schriftstelle Spr. 18, 20 an. Von Palästina ergieng der Bescheid: das Gesez entscheidet hier im Sinne Samuels, doch achtet auf unseren Lehrer Achai, denn er erleuchtet die Augen der babylonischen Judenheit“). Es wurde diese Frage wahrscheinlich einer palästinischen Akademie vorgelegt, weil Sora kein Schulhaupt besass und nach Rabinas II. Niemandem die entscheidende Lehrautorität eingeräumt war. Dieses Factum fällt jedenfalls in die Exilarchatszeit Huna's IV.

Es ist bemerkenswert, dass die zweite Hälfte der von Palästina ausgegangenen Entscheidung והזהרו בר' אחאי וכו' in den ältesten Citaten felt. Hal. gedol. 32a hat blos ושלחו מהם הלכתא כוותיה דרי שמואל בריה דרי אבהו und ebenso weiss Salomo b. Aderet (Torat ha-Bajit III., I. ed. Wien 40 b. vgl. dessen Novellen zu Chul. l. c.) von diesem Theile jenes Bescheides nichts. Er wurde vielleicht in manchen Codices weggelassen, weil spätere Decisoren diese ausserordentliche Rücksicht auf eine Persönlichkeit nicht gelten liessen. Auch Jizchaki (z. St.) schwächt den Sinn dieses Ausspruchs dahin ab, dass man R. Achai auf eine rücksichtsvolle und überzeugende Weise für die gegnerische Ansicht stimme. Aehnliches deutet die mahnende Formel והזהרו auch Berach. 8a Synh. 96a an.

---

*) Welche Ziegenart unter עיזא דכרכיז (oder דכרביז nach einer zweiten LA.) zu verstehen sei, bedarf noch näherer Ermittelung. In Ha-Pardes No. 236 ist für האי עיזא דפיק' כעיזא כרביא wol zu lesen האי ע' הנקרא עיזא דכרביז.

Von der Gründlichkeit seines Wissens und seiner Vertrautheit mit der Methode und dem Inhalte der talmudischen Discussionen zeigen die Bemerkungen und Glossen, die er manchen halachischen Partieen beigefügt hat. In den verwickeltsten Discussionen wusste er sich zurechtzufinden, sie durch eigene Argumentation zu ergänzen oder durch neue Gesichtspunkte, welche den Amoräern entgangen waren, wiederum als der Fortsetzung bedürftig hinzustellen [27]. Solche Partieen,

---

[27]) Im Talmud finden sich folgende R. Achai angehörige Bemerkungen dieser Art:

1. Jebamot 27a. פריך רב אחאי ואימא למעוטי בוכרא דאימא. האי לא מצית אמרת דייבום בנחלה תלי רחמנא. Dass dort eine saboräische Partie in den Talmud eingeschaltet wurde, wird weiter unten dargezeigt werden.

2. ib. 46a. פריך ר' אחאי אימא בכספא ובטבילה. קשיא. Alfasi lehrt (Jebam. 6,[2]), dass auf diesen Einwand keine Rücksicht zu nemen sei (ואע"ג דפריך ר' אחאי.. הלכה כר' אויא) und ihm folgen Maimoni (H. Abadim IX,[2]) und Ascheri.

3. Ketubot 47a פריך ר' אחאי אימא דיהיב שכר פקעהה אע"ג דמסר לה בליליא אע"ג דמסר לה בשבתות וימים טובים. Man erkennt daselbst leicht aus dem Contexte, dass dies eine spätere Einschaltung ist. Bei R. Acha v. Schabacha (Scheëltot Nr. 59) ist sie nicht vorhanden.

4. Kid. 13a. פריך ר' אחאי אטו כולהו נשי דינא גמירי הכי נמי סברה.... באחריתייהו. Die Raba'sche Theorie, dass bei dem Eheverlöbnisse durch Ueberreichung von Geld das Schweigen der Anzutrauenden nur dann als Zustimmung anzusehen sei, wenn die Erklärung dieses Zweckes damit gleichzeitig stattfand, nicht aber wenn sie erst nachträglich erfolgte (שתיקה לאחר כהן מעות לאו כלום הוה) sollte durch die Bemerkung R. Achai's, dass man bei den Frauen keine Kunde des Gesezes voraussezen und daher ihr deutliches Einverständniss einholen müsse, gestüzt werden. R. Simon Kahira, (Halach. gedol. ed. Venedig 83b) entscheidet trozdem im gegentheiligen Sinne.

5. Schebuot 41 b פריך רב אחאי אימא דבשעת הלואה קאי דילמא בשעת תביעה קאי והכי קאמר להו לאו בעדים היה לך לפורעו אבל בשעת הלואה דברי הכל חייב.

6. Sebachim 102b. פריך רב אחאי לימא ליה תן לי מבכור ואוכל.... אפילו לכהן אחר Da die diesem Absaze folgende Frage auf גמירנא.... דאמר בבית הכסא zurückgeht, so kann man in demselben nur einen jüngeren Einschub erkennen.

7. Bechorot 6a. פריך ר' אחאי אי כתב רחמנא חד הוה אמינא... ולא פטרי סוסים וגמלים die weitere Frage ותנא דידן למעוטי סוסים וגמלים מנא ליה gehört zu der Darlegung R. Jose's in der früher angeführten Frage. (Raschi hatte hier die falsche LA. מתקיף ר' אחאי).

8. Chulin 65 b. פריך ר' אחאי מה הנך שכן ראשון ארוך... אלא אמר ר' אחאי... אם אינו עניין לגופו תנהו עניין לראשו ארוך. Dieses Stück felte in älteren Codices, daher Raschi anmerkte הכי גרסינן פריך רב אחאי עד תנהו לראשו ארוך.

die eine Ring an Ring geschlossene Kette von pro und contra aufgestellten Beweisgründen für ein halachisches Thema bilden, scheint er mit Vorliebe behandelt zu haben, wie er denn zumeist in diesen die Spuren seiner literarischen Thätigkeit zurückgelassen hat.

Die Gewandtheit, die er durch das gründliche Durchdenken des weitverzweigten und vielverschlungenen talmudischen Lehrstoffes erlangt hat, half ihm Widersprüche, die man sich lange nicht zu erklären wusste, durch eine einfache und sachgemässe Distinction ausgleichen [28]. Eine grammatische Wortform, die zuweilen durch einen fast überflüssigen Buchstaben sich zu erkennen giebt und darum nicht bemerkt wurde, war ihm eine ausreichende Stüze für die klarere Erfassung von Säzen, über deren Sinn man nicht in's Reine gekommen war [29].

Die grammatische Kenntniss der hebräischen Sprache, die, so lange diese noch im Munde des Volkes lebte, nicht erst durch wissenschaftliche Abstraction gewonnen werden musste, hatte R. Achai auch dadurch, dass er das Studium der Bibel nicht ausser Acht lies, sich zu eigen gemacht. Er versuchte sich in der Auslegung von Schriftstellen, freilich nur in der in den babylonischen Schulen hergebrachten Methode und da, wo eine aus älterer Zeit stammende Deutung noch der Fortsezung und Ergänzung zu bedürfen schien. Auf diese Weise lieferte er einige in ihrer Art gelungene Umwandlungen von Versen des Buches Josua, die nur Städtenamen enthalten, in änlichlautende Moralsprüche, die theilweise noch erhalten sind [30]. Auch sonst bekundet

---

9. Nidda 33a. פריך ר' אחאי אימא נתקו הכתוב מטומאה חמורה והביאו לידי טומאה קלה .... אמר ר' אסי (יוסי .l) יטמא טומאה קלה משמע

[28]) Ketubot 10a. רב אחאי משני כאן בבחור כאן בנשוי. Diese Stelle hatte auch R. Chananel vor sich, vgl. Schitta z. St.

[29]) Ketubot 2b. פשיט רב אחאי הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות מתרומה, לא נשאו לא קתני אלא לא נישאו. Der technische Ausdruck פשט für die Beantwortung einer aufgeworfenen Frage ist in änlichem Gebrauche auch Bab. mez. 57a (פשיט ר' אמי), doch ist die LA. unsicher, da Hamachria No. 6 פריש für פשיט hat. R. Achai's Textirung der Mischna stimmt mit der LA. j. Ketubot 5,8 überein; die Betonung derselben hat viell. R. Josua b. Levi (Gem. das.) zu der Erklärung veranlasst אם היתה עיכובה מחמתו ניזונת משלו.

[30]) Git. 7a. תקלה ומדמנה וסנסנה... ר' אחאי מבי חתים פריש הכי כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו ודומם לו שוכן בסנה עושה לו די. In unseren Ausgaben wie im

er tiefere Eingelesenheit im Pentateuche, indem er neue Belegstellen für zu erweisende Behauptungen vorbringt und diesen dadurch eine festere Basis verleiht [31]).

Jalkut II., 27 wird zwar die Autorschaft dieses Sazes mit ר׳ אחא מבי חיזאי אמר בה הכי bezeichnet, doch haben sich bei Scherira (ed. Wallerst. p. 14) der Autorname, der Ausdruck für den Charakter des Ausspruches und das erste Wort deselben noch in ihrer ursprünglichen Form erhalten ור׳ אחאי מבי חתים דאמרינן בדמביא פריש וצקלי״ג, wie auch Jechielides (sv. צקלג) noch Spuren derselben hat (vgl. Goldberg Chofes matmonim p. 71 Scherira-Brief ed. Mainz S. 58). Die LA. מבי חחאה ist nur als eine irreführende Reminiscenz aus Ketubot 27b Bab. mez. 39 b. in unseren Text hineingeraten. In diesen Stellen ist אחא ein Apellativum (vgl. Sed. ha-Dorot II. 81 b), בי חחאי (Chuzaa) galt überhaupt als Beispiel für eine fernliegende Gegend (vgl. Moëd kat. 20a.) Ein Mann, Namens Mar-Acha aus Chuzaah, wird nur in Baba kama 112a gerade nicht in besonders rühmlicher Weise erwähnt (Hal. gedol. 89a hat hier die LA. מר אחא בן סמא). Die LA. מבי חחאי in Gitin l. c. ist also eine Unmöglichkeit. Nach Mose Darschan sah man sich in Jos. 15, v. 22—32 zur hagadischen Deutung von 6 Städtenamen veranlasst, weil nach v. 32 im Ganzen 29 Ortschaften hier aufgezält werden, während thatsächlich 35 genannt sind קינה ודימונה.. אמר הר״ם בשם ר׳ משה הדרשן הא דדריש ששה עיירות הללו היינו משום דבמנין עיירות של יהודה בפרטן תמצא ל״ה ובכללן כ״ט וקים ליה דהנך שית נכתבו לדרשה. תוספי הרא״ש. ובגליון תירץ מפני שמנאן הכתוב שלא כדרך תגיתן. (Asulai Pethach enajim 126b). Diese Rechtfertigung der hier angewendeten Deutungsmethode wäre plausibel, wenn die Voraussezung richtig wäre; allein Mose Darschan hat die Städtenamen sicherlich nicht selbst nachgezält, sondern sich auf die Angabe eines Commentators verlassen, der deren Summe auf 38 bezifferte, (vgl. Jizchaki und Kimchi z. St.). Er las nun irrtümlich לה für לח und baute auf diesen Irrtum weiter. In der That felen aber in dem Talmud noch einige weitere nach Rappaport auf R. Achai zurückzuführende Deutungen von Städtenamen desselben Capitels, die im Aruch (sv. זיף [recte זף, 1] und sv. קדש, 2) aufbewahrt sind. זיף וטלם ובעלות כל המוזיף טולמון לעני יתעלה. „Sif, Telem und u-Bealot". Wer darleiht (mo-sif) einen Kuchen (tolm-on) einem Armen, wird erhoben (jit-al-eh) (das sonst nicht bekannte טולמון halte ich für gleichbedeutend mit syr. טולמתא planis placenta). קדש וחצור ואתנן כל המקדש עצמו בדברי תורה וחוזר עליהן זוכה לפענה דברי תורה הנהונת בעשן Kadesch, we-Chazor, we-Ethnan, wer sich heiligt (me-kadesch) durch die Worte der Lehre und sie wiederholt (choser), der gelangt dahin, dass er erklärt die Worte der Lehre, die im Rauch (aschan) offenbart wurde.

[31]) Bechorot 5a דרי בה ר׳ אחאי מאי קא קשיא ליה ויהי מאת ככר הכסף לצקת וכו׳ הנך לצקת ואינך בי גזא כתב קרא אחרינא וכסף פקודי העדה מאת ככר. Achai ersezt hier eine nichts beweisende Bibelstelle durch einen besseren Beleg.

Wenn die Saboräer, wie es ihr Name schon andeutet, nicht mechanische Sammler und gedankenlose Abschreiber des Talmuds gewesen sind, sondern vielmehr die Prüfung seines Inhalts, die Feststellung seiner Fassung, die Durchforschung seiner Discussionen, die Ordnung und Vervollständigung des überlieferten Lehrmaterials sich zur Aufgabe gemacht haben, so prägt sich diese Richtung in den Glossirungen und Nachbemerkungen R. Achai's, so weit sie in den Text eingedrungen sind, am klarsten und treuesten aus. Selbst keine eigene Lehrmeinung aufstellend, vertieft er sich um so mehr in die Aussprüche und Discussionen aus früherer Zeit, die er mit erhellender Klarheit erfasst und wol auch — wo sie eine schwache Seite haben — mit schlichter Offenheit kritisirt.

Wir besizen seine Hinzufügungen zu dem Talmud zwar nicht mehr in ihrem vollen Umfange [32]), da manche derselben in einer späteren Zeit, der sie noch als jüngere Einschaltungen bekannt waren, aus dem Texte ausgeschieden wurden [33]), allein auch die zurückge-

[32]) Scherira (p. 14) bezeugt zuerst, dass eine Deutung R. Achais sich im Talmud findet (s. Anm. 30) Unabhängig von ihm hat der französische Schriftgelehrte Samuel b. Mëir an den mit פשיט רב אחאי (Anm. 29) פריך רב אחאי (Anmerkung 27) הוי ר' אחאי (Anmerkung 31) das nachamoraische Gepräge erkannt (Tosafot Ketubot 2b, Sebachim 102b. שהיה מרנן סבוראי דבתר ר' אשי ורבינא דהוסיף (דהוא סוף I, א, 145 l. שה״ג (Asulai הוראה וכתבו אח״כ דאריו בתוך השס, nur hat er irriger Weise den Saboräer Achai für den gleichnamigen Verfasser der Scheëltot gehalten. Diesen Feler hat bereits Asulai berichtigt, wie denn auch Meiri (a. a. O.) ausdrücklich Achai b. Huna als den Autor der in Rede stehenden Zusäze erklärt. Nach dem Berichte Scherira's וכל מאי דהוה תלי וקאים פירשוה, dass die Saboräer alles zweifelhaft Gelassene in sichere Fassung gebracht haben und Achai vorzugsweise dabei mitgewirkt habe, muss der babylon. Talmud noch viel mehr Anmerkungen aus Achai's Feder enthalten haben, die entweder ausgefallen oder ohne Angabe eines Autors noch dort vorhanden sind.

[33]) Einen Beweis dafür liefert Aboda sara 39b, wo Alfasi (No. 1255) und Jomtob Ischbibi noch eine Bemerkung Achai's vor sich hatten, die wir in unseren Texten vermissen, nämlich: פת אמר רב אחאי שלש מלאכות יש בה משגר הגורא ומיפה וחרויי פי (l. פתי). Den Anfang dieses Sazes kennt auch Salomo b. Aderet, nur hat er fälschlich den Namen Jochanan für Achai (T. ha-Bajit III, 7 ed. Wien 57a גרסינן בפרק אין מעמידין אמר ר' יוחנן שלש מלאכות בפת). In sprachlicher Hinsicht ist zu bemerken, dass dieser Saz Infinitivbildungen mit praeform. מ aufweist, die nach Nöldeke (Neusyr. Gramm., S. 234) im Talmud nicht vorkommen

bliebenen Reste reichen aus, um von seiner Richtung und Lehrthätigkeit ein Bild zu geben. Mit weniger Sicherheit lässt sich aus den zwei Fällen, in denen er mit seinem Lehrgenossen Samiel b. Abbahu von Pumbadita in der gesezlichen Praxis nicht übereinstimmte [34]) auf irgend eine bestimmte Tendenz oder Schultradition schliessen, von der er hier etwa beeinflusst war. Achai b. Huna starb am 4. Adar 505 [35]).

Die Akademie von Pumbadita war ausserdem, dass sie in Rabbah Jose ein eine lange Zeit hindurch wirkendes Schulhaupt besass, damals

---

sollen. Im gaonäischen Aramaismus sind solche Infinitivformen nicht selten, im j. Talmud ziemlich häufig; sie finden sich aber auch im babylon. Talmud, was hier näher nachzuweisen nicht der Ort ist.

[34]) Den einen kennen wir bereis aus Anm. 26; den zweiten finden wir in Aboda sara 69a, nur muss erst der Text gesäubert werden. In unseren Ausgaben lautet die betreffende Stelle: רב אחאי שיער בחלה בחמשין ר׳ שמואל בריה דר׳ איקא שיער בשיברא בשתין והילכתא אידי ואידי בשתין. Ein Samuel b. Ika hat nicht existirt. Der Name Achai's, der hier in Verbindung mit dem Samuel's erscheint, lässt schon vermuten, dass dieser Samuel von Pumbadita bezeichne und שמואל בר אבהו für בר איקא zu lesen sei. Diese Vermutung wird durch Lesearten, die Citate in den Werken mittelalterlicher Autoren darbieten, zur unumstösslichen Gewissheit. Schon in den Hal. gedol. (ed. Ven. 122 a) lautet dieser Name ר׳ שימי בריה דרבבהו, wofür eine neuere Ausgabe (Warschau 1872 S. 244) und Esthori Parchi (כפתור ופרח 74a) ר״ש בריה דר׳ אבהו haben. Dass nicht שימי sondern שמואל hier gestanden habe, bezeugt die Anführung in Torat ha-Bajit (IV, 1 fol. 66 b), wo ר׳ שמואל בר חייא genannt ist. Den vollen, richtigen Namen רב שמואל בר אבהו gibt aber einer der ältesten Texte, nämlich ein Responsum des Gaon's Hai, aus welchem Jesaia de Trani (Tosafot, ed. Lemberg II, 41b vgl. Ha-machria No. 36) einige Mittheilungen macht. Durch diesen Nachweis ist es zugleich ausser Zweifel gestellt, dass mit Achai hier Achai b. Huna gemeint ist.

[35]) Memorabilien Nr. 2. Abr. Ibn Daud sezt den Tod Achai's in das Jahr 4275 a. m. = 515. Er macht aus Achai und den nach ihm verstorbenen Saboräern Amtsnachfolger Rabbah Jose's, den er selbst wiederum als Schulhaupt von Sora nach dem Tode Rabina's II. fungiren lässt. Nun hat Ibn Daud bekanntlich die Saboräerperiode mehr nach eigener Combination construirt als quellenmässig behandelt. Wir müssen aber, ehe wir den Unwert seiner Data über die Sterbezeit der Saboräer statuiren, untersuchen, auf welche Weise er zu denselben gekommen ist. Die Chronologie und Gelehrten-Diadoche für dieses Zeitalter ist nach ihm (Sefer ha-Kab. 38b. vgl. Juch. ed. London, S. 206, Saadja Ibn Danan im חמדה גנוזה S. 29 Schalsch. ha-Kab. 26b folgende:

nur noch durch einen Gesezeslehrer in dem Kreise der Saboräer vertreten, nämlich durch den bereits erwänten Samuel b. Abbahu. Er hatte sich wol schon von Jugend auf dem Gesezesstudium gewidmet, da sein Vater Abbahu zur Zeit R. Ephrem's II. (433—443) Haupt der grossen Lehrversammlung war.[36]) Seine Entscheidungen

---

1. Rabbah Jose	fungirte	38	Jahre,	starb 514
2. Achai b. Huna	„	1	„	„ 515
3. Samuel b. Abbahu	„	3	„	„ 518
4. Rabina v. Umza	„	1	„	„ 519
5. Tachlifa	„	7	„	„ 526

Auf die lange Functionsdauer Rabbah Jose's schloss er daraus, dass dieser nach Scherira 787 Sel. sein Rectorat angetreten und nach 826 Sel., bis zu welchem Jahre die Memorabilien (Anm. 22) bestimmte Daten haben, noch am Leben war (das כמה שני liess er unberücksichtigt). Ibn Daud fand in der ihm vorliegenden Quellenschrift die Scherira'schen Daten nach der seleucidischen Aera schon in Umrechnung in Weltjahren vor und zwar war in selber anstatt 4265, welches dem Todesjahre Achai's (517) entspricht, felerhaft 4275 angenommen (ד' רע"ה für ד' רס"ה). Danach urteilte er, dass, nachdem Rabbah Jose ein Jahr früher gestorben war, Achai in dieser Zeit sein Nachfolger gewesen sei. Nun fand er weiter verzeichnet, dass Samuel b. Abbahu's Todesjahr ebenfalls 4275 war, so dass, wenn dieser an Achai's Stelle getreten wäre, sich seine Functionsdauer auf nichts reducirt hätte. Diese Unwahrscheinlichkeit konnte beseitigt werden. Die hebr. Zahlzeichen für 5 und 8 (ה und ח) sehen sich zum Verwechseln ähnlich; sie sind also, wie dies so häufig vorkömmt, auch hier vertauscht. So gewann Ibn Daud, indem er דרע"ה in דרע"ח emendirte, für Samuel b. Abbahu 3 Jahre. Auch in der weiteren Angabe, dass Rabina von Umza 1 Jahr Rector gewesen, konnte er sich leicht mit den Quellen in Uebereinstimmung fülen. Scherira berichtet (Memorab. No. 5) allerdings, dass dieser schon nach einem Vierteljahre Samuel b. Abbahu in's Grab-gefolgt sei. Der Name Rabina erscheint aber bei ihm in der distrahirten Form R. Huna (wie er denn auch Rabina II., der sogar in der von ihm ausgezogenen Talmudstelle so heisst, רב הונא nennt Ep. ed. Waller-S. 14 (ר' אשי ור' הונא סוף הוראה); nun wird unmittelbar nach Erwänung dessen angeführt, dass ein Jahr nach Samuel b. Abbahu's Tod der Exilarch R. Huna gestorben sei (Mem. No. 6). Diese zwei Data, die, da vielleicht das Prädicat ריש גלותא in der Ibn Daud vorgelegenen Quelle nicht ausgedrückt war, von einer Person Entgegengeseztes bekunden, mussten zusammengeschweisst werden und so ergab sich für Rabina von Umza eine einjährige Functionsdauer. Die folgenden 7 Jahre für Tachlifa (Techina in Mem. No. 8) hat auch Scherira, nur mit anderer Umgrenzung.

[36]) Chulin 49a. אמר רב שמואל בר אבוה אבא מרישי כלי דרפרם הוה. Der Bericht

wurden wie die R. Achai's manchmal massgebend für die Decision der als gültig zu betrachtenden Normen. [37]) Von seiner Lehrthätigkeit hat sich sonst keine Spur erhalten. [38]) Sein Todestag ist der 6. Kislew 506. [39])

Mit besonderer Auszeichnung wird der Name des Saboräers Sama b. Jehuda genannt, der gleich Samuel b. Abbahu die Gesezeskunde als ein Erbe von seinem Vater überkommen zu haben scheint. [40]) Einer unverbürgten Nachricht zufolge nahm er die Würde eines „Richters am Thore“ ein. [41]) Mit dieser war das Amt der Recht-

---

R. Samuel b. Abbahu's über die Entscheidung, die sein Vater in der dort besprochenen Streitfrage gefällt hat, ist ein Zusaz der Saboräer, der in den halachischen Campendien deshalb weggelassen und bei der Normirung nicht in Anschlag gebracht wurde (s. Alfasi Chul. 739, Ittur II, 17b, Or Sarua I, 411, Torat ha-Bajit 22a u. a.) Die Aeusserung R. Mescharschaja's bezieht sich auf den Ausspruch Acha b. Raba's (die LA. ארא בר נתן in den Ausgaben ist falsch; Juch. S. 109 liest bereits אחא בן נתן; Ascheri, Or Sarua und Ittur [wo אבא nur Druckfeler] haben אחא בריה דרבא. Die Richtigkeit lezterer LA. geht aus Synh. 75b, 76a hevor. wo R. Mescharschaja ebenfalls von Acha b. Raba als von seinem Grossvater spricht [dort ist רבא für רב zu lesen]). Aus dieser talmudischen Notiz ist zugleich zu ersehen, dass der Name יהודה (ST.) oder רבא (Abr. Ibn Daud, Zacuto) für Samuel's Vater falsch ist.

[37]) S. Anm. 26 und 34.

[38]) In Midr. Samuel c. 7. wird zwar ein Ausspruch unter diesem Namen angeführt (ר׳ שמואל בר אבהו אמר זקן שנמצא בו דבר של דופי אין מורידין אותו מגדולתו), allein hier war sicherlich nicht der babyl. Saboräer, sondern ein palästinischer Gesezeslehrer Samuel b. Abba (s. Frankel Einleit. in den j. Talmud 125 b) genannt. Ueberdies hat Jalkut II. 89 hier die LA. ר׳ שמואל בר נחמני אמר רב וכ׳.

[39]) Mem. No. 4.

[40]) Sama sowol als sein Vater werden in allen über sie berichtenden Quellen רבנא titulirt.

[41]) Scherira bemerkt zu Memorabilien No. 1, dass Sama wie man sagt, „Richter am Thore“ gewesen sei. Man folgerte dies vielleicht nur aus der Titulatur רבנא, die auf eine Amtswürde hinweist. Aus dieser Notiz ist aber wenigstens zu ersehen, dass R. Sama nicht als Schulhaupt von Sora galt, wie man das nach dem Scherirabriefe annehmen zu dürfen glaubt (Anhang I). Da der Talmud den Titel דיינא רבבא nicht kennt, so wäre, wenn Scherira's Angabe sich auf die Wirklichkeit stüzte, R. Sama der erste, der als Träger desselben erscheint.

sprechung nach jüdischem Geseze in höchster Instanz verbunden, so dass der vom Exilsfürsten ernannte Träger dieser Würde den ersten Rang nach dem Rector der Akademie einnahm. [42])

Die Organisation des jüdisch-babylonischen Gemeinwesens, die eigentlich erst unter der Araber-Herrschaft sich zu bestimmter Gestaltung befestigte, war aber zu dieser Zeit derart zerrüttet, dass es überhaupt zweifelhaft ist, ob damals die Ertheilung von Aemtern an bestimmte Personen stattgefunden hat. Von Sama b. Jehuda, der

---

[42]) Dem „Richter vom Hofe" (Dajan-di-Baba) war gleich dem Ab-Bet-din, der in der thanaitischen Periode in Palästina neben dem Patriarchen den ersten Rang einnahm, die Handhabung der judiciellen Praxis und damit die höchste Stellung nach dem Rector der Akademie eingeräumt. Hai Gaon, der von seinem Vater Scherira in diese richterliche Würde eingesezt wurde, erscheint in dem Range eines Ab-Bet-din (Ep. Scher.-Ende וסמכניה להאי בגן באבות ב״ד) und führt den Titel „Richter vom Hofe" (Respons. bei Sachs Ha-Techija I, S. 41 מאצל אדונינו גאונינו מר רב שרירא נ״ר ומאצל בנו דיינא דבבא מר רב האי (גאון) נ״ר und Scher. Ep. Cod. London in Ed. Goldberg 2, S. 1). Aus den Worten סליקת נפשי מן גאונות והדר לאבות בית דין (Scher. p. 21) geht klar hervor, dass diese Würde nur von der des Gaon übertroffen wurde, wie dies auch daraus hervorgeht, dass, als Isak b. Chija zum Gaon ernannt wurde (827), sein gelehrterer Rivale Josef b. Chija damit befriedigt wurde, dass ihm das Gaonat für die Zukunft versprochen und für jezt das Amt des „Richters vom Hofe" belassen wurde. Man nannte dasselbe das „Abbat des Gerichtshofes" (אַבּוּת בית דין vgl. die oben angeführten Stellen; das Abstractum אַבּוּת von אב hat auch Abr. Ibn Daud in Emuna ramah ed. Weil, S. 6, 38).

Der Titel דיין דבבא schreibt sich wohl ursprünglich davon her, dass der Oberrichter am exilarchischen Hofe (פתחא דבי נשיאה Ketub. 34 a, 65 b, פתחא דריש גלותא Chul. 84 b, vgl. בבא Erub. 11 b) seinen Siz hatte. Das Wort בבא erscheint auch sonst in der Bedeutung „Hof" „Residenz" (Mordtmann in Zeitschrift d. D.-M.-G. 19 S. 575, 596). Im kl. Chronikon wird erzält, dass „der Richter des Exilarchen" (דיינא דריש גלותא) einmal in dem Wohnorte des Schulhauptes R. Chanina einen Vortrag halten wollte, und als dieser dies nicht zuliess, darin eine Verlezung der exilarchischen Machtvollkommenheit erblickt wurde. Es ist höchst wahrscheinlich, dass der Titel „exilarchischer Richter" hier einen Träger des Abbates bezeichnet. Die Autorität, die dem Richter vom Hofe eingeräumt war, war in vieler Hinsicht der des Rectors ganz gleich und wird er in dem bekannten Gebete für die babylonischen Lehrer und auch sonst unmittelbar nach diesem genannt (Sch. Zedek VI, 5, 3 Fol. 91 ומומחה דאמר רבנן אפילו יחידי כגון ריש מתיבתא ודייני דבבא). Trozdem dieses Amt ein constantes war, das wie das Gaonat nach jeder Vacanz wieder neu besezt wurde, sind

zwei Jahre vor Achai b. Huna sein Dasein beendet (Siwan 503), [43]) sollen einzelne Aussprüche sich im Talmud befunden haben, deren Spur jedoch völlig verloren ist. [44]) Eben so wenig sind die von Rechumai oder Nichume (st. 505) [45]) herrührenden Particen noch irgendwie dort bezeichnet. [46]) Von Rabina aus Umza (Humass?), der ebenfalls unter den Männern des ersten Saboräerkreises genannt wird und einige Monate nach Sama b. Jehuda starb (505), wird überhaupt nichts mehr berichtet.

Noch war kein Jahrzehnt dahingegangen, seitdem über dem lezten Amora sich das Grab geschlossen hatte, und schon waren von den

---

doch von Persönlichkeiten, welche den Titel דיינא דבבא führen, ausser der bereits aus Scherira angeführten nur noch bekannt: Chaninai (Resp. Schaare Zedek 3a) und Zemach b. Salomo (Luzzatto Bibliotheca 48a, Resp. Gaonim Ed. Lyck Nr. 56, Dukes in B. Ch. 4 S. 142, Ittur I, 45b, Or Sarua I, 646.)

[43]) Memorab. l. c. Saadja b. Danan (l. c.) hat R. Sama mit dem später lebenden R. Simuna verwechselt. Wallerstein (Scher. Ep. lat. Th. S. 47) hält den in kl. Chronikon als gelehrten Zeitgenossen des Exilsfürsten Mar Sutra erwähnten Sama mit S. b. Jehuda für identisch. Dagegen ist zu bemerken, dass dieser zu der Zeit, als Mar Sutra Exilarch wurde, nicht mehr am Leben war, und auch der Name im Chronikon zweifelhaft ist (Juch. ed. London S. 93 hat ר' חמא).

[44]) Zacuto (Juch. Ed. London S. 173) verzeichnet ר' סמא בריה דר' יהודה unter den im Talmud genannten Gesezeslehrern, doch weiss Jechiel Heilprun, der Zacuto's Register nach allen Richtungen hin mit erschöpfender Sachkenntniss ergänzt hat, dafür keine einzige Belegstelle anzuführen.

[45]) In Mem. No. 3 wird eine zweifache Form dieses Namens überliefert wie im Scherirabriefe p. 18 bei einem älteren pumbaditanischen Schulhaupte dieses Namens. In einem früheren Berichte über die Thätigkeit der Saboräer, wo Scher. Rechumai als Autor von Zusäzen zum Talmud namentlich erwähnt, nennt er ihn ר' ניחומי. Andere Quellen nennen diesen Namen überhaupt nicht.

[46]) Von einem einzigen Ausspruche lässt es sich einigermassen vermuten, dass er dem Saboräer Rechumai angehört. In Chul. 55b wird berichtet, dass ein R. Nechunja oder Nichume, wie in Hal. gedol. 133a und in Or Sar. I, 422 dieser Name geschrieben wird, eine Sazung festzustellen suchte und zu diesem Zwecke palästinische Gesezeskenner darüber befragte: (al. נחומי) א״ר נחוניא שאילתינהו לכולהו טרופאי דמערבא ואמרו לי הילכתה כרכש בר ספא ולית הלכתא כרב עוירא... Der Erubin 71 b. genannte Nichume ist in keinem Falle mit dem hier erwänten identisch, da er mit Rabbah b. Nachmani (st. 333) controversirt.

wenigen Gesezeslehrern, welche nach Rabina II. den von ihm geschaffenen neuen Boden des halachischen Studiums befestigen und erweitern sollten, die meisten den Weg alles Irdischen gegangen. Die einst so dichtbewaldeten Höhen des babylonisch-jüdischen Geisteslebens standen jezt nackt und kahl da; es waren auch die lezten Stämme, die mit schüzendem Schatten sie bedeckten, niedergefallen und, was die Verödung noch kläglicher machte, kein Nachwuchs vorhanden, der auf eine kräftige Zukunft hoffen liess. Es war aber auch jezt an diese ebensowenig wie an die Vergangenheit zu denken, deren Erbe man vollends dem Untergange entzogen hatte; die Gegenwart war von zu vielen Gefahren umlauert, als dass man auch nur einen Augenblick hätte von ihr absehen können.

Die Fluten der Mazdakischen Bewegung hatten sich noch lange nicht verlaufen; sie hatten sich vielmehr ausgebreitet und waren bis in die Wohnsize der persischen Judenheit, bis an die Schwellen der babylonischen Lehrhäuser, vorgedrungen. Das nächste Gebot der Selbsterhaltung war, ihnen einen Damm zu sezen. Die Feder, in deren Gebrauch man sich erst geübt hatte, musste bald aus der Hand gelegt und mit dem Schwerte vertauscht werden; die Jugend musste den Schatten des Lehrhauses verlassen, um in die Hize des Kampfes sich hinauszubegeben. Die Bauten des Geistes konnten nicht fortgesezt werden, so lange es der Schuzmauern bedurfte, die das Eindringen feindlicher Gewalten verhindern sollten.

Im Jahre 507, in welchem der Exilarch Huna IV. starb,[47]) stellte sich sein Nachfolger, der fünfzehnjährige Mar Sutra, an die Spize einer aus 400 Mann bestehenden jüdischen Streitschaar, die er gegen die persischen Zendiks in den Kampf führte. Das kriegerische Unternehmen, das mit den verschiedenen Aufständen, die damals auch in andern Gegenden ausgebrochen waren, in Zusammenhang stand, war in seinem Beginnen von den glücklichsten Erfolgen begleitet. Es war Mar Sutra bald gelungen, nicht nur die feindlichen Angriffe abzuwehren, sondern auch die politische Selbständigkeit seiner babylonischen

---

[47]) Mem. No. 6. Dass Huna erst 488 in das Exilarchat eingetreten sei und somit nach Huna Mar's Hinrichtung (470) ein 18jähriges Interregnum stattgefunden habe (Grätz 5, S. 13), ist unerwiesen.

Stammesgenossen zu erkämpfen. Babylonien, von wo aus zum ersten Male dem jüdischen Staatswesen der Untergang bereitet wurde, war ein jüdisches Königreich geworden, und seine Bewohner mussten an einen jüdischen Exilsfürsten Abgaben entrichten. Eine feurige Erscheinung, die damals am nächtlichen Himmel sich zeigte und wie eine Luftsäule zur Erde herabhieng, hielt man für ein Zeichen göttlicher Hilfe, das den Sieg Mar Sutra's bedeute. Sieben Jahre hindurch hatte der jugendliche Exilsfürst seine Unabhängigkeit von der persischen Oberherrschaft behauptet, aber der Zendikismus war auch in die Reihen der Seinen eingedrungen; besonders hatten die aus nichtjüdischen Stämmen angeworbenen Truppen sich dem Trunke und der Wollust ergeben, und so fiel er mehr durch Verrat als durch eine offene Niederlage in die Hände des Perserkönigs, der ihn nebst seinem Grossvater, dem gelehrten Mar Chanina, der sein Erzieher und Ratgeber gewesen, an der Brücke von Machuza hinrichten liess.[48]) Der Pulsschlag des inneren Geisteslebens wurde in dieser Zeit, in der eine fiberhafte Erregtheit sich aller Geister bemächtigt hatte, nur immer matter. Ausser dem bereits genannten Chanina (oder: Techina), dessen Wirksamkeit gewiss mehr nach aussen als nach innen sich entfaltete und einem Acha-di-Abuha, der am 10. Tischri 510 bei einem Erdbeben umkam,[49]) hatte die Akademie von Sora, die noch vor wenigen Jahren als das Herz der Judenheit angesehen werden konnte, keinen Mann aufzuweisen, der sich dem Gesezesstudium widmete.

In Pumbadita war bis dahin Rabbah Jose, der daselbst a. 475 der Nachfolger von Sama b. Raba geworden war und somit noch mit einem grossen Theile seines Wirkens der Amoräerperiode angehörte, thätig. Er hat die ganze erste Saboräergeneration überlebt[50]) und

[48]) Siehe Anhang III.

[49]) Mem. No. 7. Der richtige Name ist אחא דאבוה oder אחדבוי, wie er in zusammengezogener Form lautet. Ebenso hiess auch der Vorgänger des Gaons Jehudai in Sora (Sch. p. 20 ובתריה מר רב אחא דאבוה חצי שנה). Die Bedeutung dieses in zweiter Form auch im Talmud vorkommenden Namens ist, „Bruder des Vaters". Merkwürdigerweise hat Wallerstein (Scherira Ep. lat. Uebers. S. 51, Anm. 5) in dem zweiten Bestandtheile dieses Namens etwas Fremdartiges erblickt und sich darum zu dem Geständnisse veranlasst gefühlt: Nescio quidnam velit haec vox (Dabuah).

[50]) Scherira (Ed. Wallerst. p. 18). Ueber seine lezte Lebenszeit berichtet

war dadurch berufen, die getheilte Arbeit zu sammeln und in einer Hand zu vereinigen. Von seinen Zuthaten zum Talmud[51]) haben sich vereinzelte Spuren erhalten. Er und Rabina wurden das „Ende der Horaah“ genannt.[52]) Auf Rabbah Jose passt die Bezeichnung nur insoferne, als er das Amoräertum noch in seiner Abendröte gesehen; mit seiner Richtung und Wirksamkeit gehört er demselben nicht mehr an.

Nach Rabbah Jose's Tode hatte die babylonische Judenheit kein geistiges Oberhaupt. Die beiden Lehrhäuser, von denen früher das Wissen nach allen Gegenden, in welchen die zerstreuten Juden lebten,

---

derselbe (p. 19), dass er einige Jahre nach 514 noch als Schulhaupt fungirt habe ואשתאר רבה יוסי גאון במתבתין כמה שני. Dem entgegen ist die Angabe R. Samuel Nagid's (bei Conforte Kore ha-Dorot 2b), dass Rabbah Jose 4274 a. m. nach einer 38jährigen Wirksamkeit gestorben sei. Dieser folgen auch Abraham Ibn Daud (35a) Isak Israeli (Jesod Olam 84a) Zacuto (S. 204) Saadja b. Danan (a. a. O.) und andere. Grätz (Gesch. 5 S. 425) macht bereits auf diese Differenz aufmerksam. Es dürfte vielleicht anzunehmen sein, dass Samuel Nagdila das Wort ואשתאר bei Scherira nicht vor sich hatte und daher die Jahreszal תתכ״ו auch auf Rabbah Jose bezog. Die Anname Fürst's, dass Rabbah Jose II. 514—519 fungirte (Orient 1850 Ltbl. S. 182), die vor ihm auch David Gans (a. a. O.) hat, wird durch die Quelle nicht bestätigt.

[51]) Scherira p. 14, vgl. Anm. 25 u. 27.

[52]) Bab. mez. 86a רבי ור׳ נתן סוף משנה ר׳ אשי ורבינא סוף הוראה וסימנך עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם. Das Mnemonicon ist in Jalkut II, 808 schon mit einer Erklärung versehen עד אבוא אל מקדשי אל ר׳ אשי אבינה לאחריתם רבינא לאחריתם, ebenso erklären es Jizchaki (z. St.) und Jeschua b. Josef (Halichot Olam 5a). Es scheint, dass in früherer Zeit auch schon Nissim b. Jakob die Stelle so aufgefasst hat (Mafteach ed. Goldenthal 3b אשי ורבינא סוף הוראה שני עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם על דרך הסימן כלומר כי אשי ורבינא הם סוף האמוראין Ar. sv. אביי gegen Ende reflectirt eine LA. אשי ואבינא סוף הוראה, Scherira (a. a. O.) hat ר׳ אשי ור׳ הונא סוף הוראה.

Wir können uns troz der übereinstimmenden traditionellen Auffassung nur zu der Erklärung des R. Samuel Edels z. St. verstehen, dass der Gedenkvers sowol den Abschluss der Mischna als den der Horaa andeuten soll, indem in מקדשי das Prädicat „der Heilige“, das der Verfasser der Mischna führte, und in אבינה deutlicher der Name des letzten Amoräers ausgedrückt liegt. Dass mit ר׳ אשי hier nur Rabbah Jose genannt sein kann, hat Lebrecht (a. a. O. S. 2 Anm. 3) richtig nachgewiesen.

ausgegangen war, besassen keine Führer und auch keine Jünger, die nach der Kenntniss der Lehre dürsteten.

Der Talmud stand wie ein grosses Grabdenkmal da, das von dem, was die Todten geschaffen, Zeugniss gab; aus dem Leben war das Wissen geschwunden. Es bedurfte einer geraumen Zeit, ehe sich die babylonische Judenheit von den Schlägen, die sie erlitten, erholen konnte. Zur Arbeit felte die Kraft, die Lust, die Ruhe.

Die Zeit zur Erholung und erneuten Sammlung des geistigen Lebens war erst mit dem Tode Kobads (531) gekommen. Nach ihm war ein Regent auf den Thron gelangt, dessen Geist von Weisheit, dessen Herz von Milde erfüllt war, Nuschirwan. N. war ein geschworener Gegner der Mazdakijah und sprach gegenüber dem fanatischen Eifer derselben Grundsäze seiner Staatsleitung aus, die noch Königen des 19. Jahrhunderts zur Ehre gereichen könnten. „Gott allein kann in das Innere der menschlichen Gesinnungen blicken. Ich will dies von Euch so verstanden wissen," sprach er in seiner Thronrede, „dass meine Wachsamkeit und Aufsicht sich nur auf euere Handlungen, nicht auf euere Gewissen erstrecke."[53]) Er brachte dem persischen Reiche nach den verheerenden Wetterstürmen, die seine Gefilde verwüstet hatten, einen sonnigen, saatenreichen Frühling. An Stelle der Gesezeslosigkeit, welche mit dem mazdakischen Communismus eingerissen war, sezte er eine geregelte, Leben, Eigentum und Familie schüzende Rechtsordnung; er gründete Schulen und zog griechische Weise an seinen Hof.[54]) Die Juden nahmen ihre frühere gesicherte Stellung wieder ein und hatten völlige Freiheit der Religionsübung. Sie konnten dem herkömmlichen Geseze ungestört nachleben und wenn man bedenkt, dass sie nach demselben auch Recht sprechen und ihr Gemeinwesen verwalten konnten, also im Besize ihrer nationalen Rechtsgewohnheiten verblieben, so ist die Kopfsteuer, die sie gleich den im persischen Reiche lebenden Christen zu entrichten hatten,[55]) nicht so sehr als eine drückende Ausnahmspflicht wie vielmehr als ein Ersaz für die in weiterem Masse gewährte Selbstständigkeit zu betrachten.

---

[53]) Malcolm Gesch. Persiens I. S. 118.
[54]) Das. S. 115, 116.
[55]) Das. S. 122.

Unter dem Sonnenglanze der neuen Regierung konnte der verdorrte Stamm der babylonischen Judenheit wieder neue Knospen treiben. Die Lehrhäuser konnten ihre Thätigkeit wieder aufnehmen, die zerstreuten Jünger sich wieder sammeln. Von den versprengten Gliedern des Exilarchenhauses kehrten mehrere wieder zurück. Dreissig Jahre nach Mar Sutra's Hinrichtung kam Mar Ahunai, der sich damals geflüchtet, wieder in die Heimat und richtete das Exilarchat wieder auf (545).[56]) Früher noch hatte R. Giza, der in Nahr-Sabus ein Asyl gefunden hatte, sich nach Babylonien zurückbegeben [57]). Er besezte sich in Sora, währenddem Pumbadita in R. Simuna ein Schulhaupt erhielt [58]). Diese Männer vermochten es zwar nicht, der ermatteten Regsamkeit des Geistes in den babylonischen Schulen wiederum neuen Schwung zu verleihen, das Gesezesstudium wieder wie ehedem zu einem Lebenselemente des Volkes zu machen, allein sie wussten den Rest der Kundigen um sich zu schaaren, um mit ihnen die verlassenen Wege wieder einzuschlagen, das durch die Ereignisse unterbrochene Werk der ersten Saboräergeneration wieder aufzunemen.

Die Ernte auf dem Felde, auf dem die Geistesfrucht der Amoräer

---

[56]) Kl. Chr. ותלהון שנין לא יכול מר אהונאי לגלויי אנפי. Der Name R. Ahunai's erscheint auch in anderer Form in der Reihe der Exilarchen bei Jefet b. Saïd (Wolf notitia Karaeorum p. 110) ור' חנניה מסרה לר' כפנאי ור' כפנאי מסרה לר' חנינאי בנו. In Dod Mordechai (ed. Wien 11 b vgl. Juchasin, ed. Königsb. 118 b) lautet dieses Stück ... ורב חוני הנשיא מסרה לר' כפנאי. Sonst steht für ersteren Namen Huna Mar (das. S. 21) oder Abba Mar (Pinsker Likute II, 53; der Name הנניה und חוני, der unmittelbar vor Kafnai genannt wird, scheint auf Mar Ahunai hinzuweisen, den Exilarchen, der als Vorgänger Kafnai's die exilarchische Würde wieder herstellte).

[57]) Kl. Chr. ומר ר' גיזא אחוי דאבוהין דבית מר רב נהילאי אזיל ויתיב בנהר צבא. Die Identität R. Giza's mit R Gada (oder R. Giza) des S. Tan., der bei Scherira ר' עיזא heisst, hat bereits Grätz 5 S. 424 angenommen. Die Varianten dieses Namens haben ihren Ursprung in dem schwankenden phoetischen Gehalte der in ihm vorkommenden Consonanten. Die Verwechslung von ע und ג wie die von ד und ז ist bei den Juden, deren Vulgärsprache bald nach Gründung des Chalifenreiches das Arabische wurde, leicht erklärlich. Sonach beruht nur das ג für ז in der Namensform עיזא bei Scherira auf einem Schreibfeler, den er um so leichter begehen konnte, als schon in früherer Zeit ein Amora ר' עיזא hiess.

[58]) Scherira S. 38.

gereift, war bereits lange eingeheimst; für die „späteren Saboräer"[59]) wie der durch R. Gida und R. Simuna gebildete Lehrkreis genannt wird, war aber noch eine ziemlich ergiebige Nachlese übrig geblieben. Die schriftlichen Vorlagen mussten zu wiederholten Malen durchgesehen und verglichen werden, der Text noch an vielen Stellen berichtigt und in bestimmte Fassung gebracht, da ein festeres Gefüge hergestellt, dort eine bessere Vertheilung der reichen Stoffmassen vorgenommen werden. Die jüngeren Saboräer waren gewiss nicht mehr im Besize tradirten Wissens, um Fehlendes ergänzen und die Discussionen einer vom Geiste der Ueberlieferung getragenen Kritik unterziehen zu können, doch waren sie noch mit dem Sinne und der Tendenz der recipirten halachischen Verhandlungen so innig vertraut, dass sie dieselben für minder Kundige mit sichrerem Bewusstsein der ihren Erklärungen innewohnenden Richtigkeit interpretiren konnten. Viele ihrer Erklärungen und Vermutungen, die, aus ihrem Munde stammend, sich im Lehrhause vererbten, sind später in den Text selbst eingeschaltet[60]) oder in jüngere halachische Werke aufgenommen worden.[61])

---

[59]) רבנן סבוראי בתראי (Scherira ed. Wallerstein, S. 14 רבנן בתראי סבוראי Ed: Goldberg 2 S. 29, Juch. ed. Königsberg 113 b Kore ha-Dorot 1 a). Dieselben sind dort auch mit den „späteren Rabbinen" gemeint וכמא סברי איקבעו בגמרא דאינון מרבנן בתראי Juch. l. c.); manche Texte drücken das deutlicher aus (וכמה סברי קבעו בגמרא אינון ורבנן דבתריהון Wallerstein richtiger als Goldberg 2, S. 28). Die Thatsache, dass die jüngeren Saboräer manche eigene Bemerkungen in den Text des Talmuds eingeschaltet haben, ist hier klar bezeugt.

[60]) S. die vorige Anm.

[61]) In Resp. Schaare Zedek VIII, 5 p. 94 a wird eine an Scherira gerichtete Anfrage mitgetheilt, ob man für einen Gegenstand, der halb leihweise, halb zur Aufbewahrung anvertraut wurde, in dem Falle, dass er von selbst unbrauchbar geworden, die Hälfte des Wertes zu erlegen habe, oder eine solche Pflicht nur dann vorhanden sei, wenn das fremde Gut gestolen oder verloren wurde, wie einst der Gaon Matatia mit Berufung auf Bab. mez. 104 b entschieden hat. Darauf erwiedert Scherira, dass er an der Authenticität der dem Gaon Matatia zugeschriebenen Entscheidung zweifle, da diese Talmudstelle allgemein im Sinne einer saboräischen Interpretation aufgefasst werde, die jene Entscheidung völlig ausschliesst. Diese Interpretation führt Scherira dann in ihrem ursprünglichen Wortlaute an. Wir theilen dieselbe, da sie zu den wenigen Ueberbleibseln saboräischer und zu den

Unter den ersteren machen sich besonders die zu Anfange mehrerer Tractate sich befindenden Erörterungen über die Fassung des Wort-

---

ältesten Producten der nachtalmudischen Literatur gehört, mit dem dazugehörigen Vor- und Schlussworte Scherira's mit:

ולענין עסקא דאתנים דשאלתון ודאי מחייב מקבל עסקא לשלומי למריה פלגא ודכתבתון משמיה דר' מתתיה גאון ז"ל דכתב אינו חייב [אלא] בגניבה ואבידה אנחנא לא סבירא לן דמר ר' מתתיה גאון כתב הכין ומאן דכתב הכי כל מאן דהוא שלא כהלכה כתב דמילתא פסיקתא היא, האי עסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון עבדו רבנן מילתא דניחא ליה למלוה וניחא ליה ללוה ואי איכא למימר דלאו הכי מיפרשא הא כבר נקיטי רבנן פירושא דרבנן סבוראי דבתר הוראה והכין אמרו:

ניחא ליה למלוה דאי אמר עשוייה (l. נשוייה) לכולה עסקא הלואה, אסור ליה למלוה למשקל (al. למיכל) רווחא דהוה ליה רבית הילכך שויוה רבנן פלגא מלוה ופלגא פקדון דאי מטי ליה הנאה אמרי' פקדון ברשותא דמריה קאי וכמאן דאיעסק ביה איהו ורוח דאמי וכי מטי ליה הנאה לא מתחזי כרבית, וניחא ליה ללוה, דאי אמרת ליהוי כוליה הלואה קם ליה ברשותא דיליה ואם מתנים בעי לשלומי כוליה ואי אמרת ליהוי כוליה פקדון ברשותיה דמאריה קאי וכל רווחא דמטי עליה אסור ליה לאתהנוני מניה והלכך שויוה רבנן פלגא מלוה דכי טרח בדיריה קא טרח ודמלוה מעצמה קא שבח ושויוה רבנן פלגא פקדון דאי מתנים ברשותיה דמאריה קא קאים ולוה לא משלם אלא פלגא.

והיכא דשקיל עסקא מחבריה ומית אי נמי שקל זוזי מיניה למעבד בהון ויבנא ואיתא לזיבנא בעיניה ומית וידוע דהאי ויבנא בהנך זוזי אשתקל אע"ג דנפיל להו נכסי קמי יתמי מאריה קא שקיל ליה דאמר רב אידי בר אבין אם מת נעשה מטלטלין אצל בניו רבא אמר להכי קרי ליה עסקא דאם מת לא יעשה מטלטלין אצל בניו והלכתא כרבא.

ודאי ליתיה לעסקא בעיניה ואשתני ונפל ליה מעסקא לעסקא נשבע וגובה מחצה אפי' מטלטלי דאי ס"ד דמקרקעי קאמר רבא עד כאן לא שמענו דבעל חוב גובה מסקרקעי אלא רבא הם (l. הוא) בטעמיה סבירא ליה דאם מת לא יעשה מטלטלין אלא (l. אצל) בניו.

אלין מלי בסדר הזה ובלשון הזה אתאמרו משמא דרבנן סבוראי ותדירן בפומיהון דכולהון רבנן בתלמוד והא מפרשא בלא פסק דאי מתנים . . . משלם . . . ואם יש מי שכתב בחלוף כן טעות ושגגה הוא ואין לסמוך עליה . . .

Diese Erklärung wird auch auszüglich in einem anderen Scherira'schen

lautes in der ersten Mischna oder über den Platz, den ein Tractat in der Reihe der anderen einnimmt, bemerkbar.[62]) Wahrscheinlich

---

Responsum (Chemda genusa No. 132) gegeben und ist fast wörtlich in den grossen Halachot (ed. Ven. 96 ab) zu lesen, vgl. auch Aruch sv. עסק 3 Isak Barzeloni Schaare Schebuot VIII, Ittur I, 47a und Nimuke zu Alfasi Baba mez. No. 548, wo das Scherira'sche Responsum Hai zugetheilt ist.

[62]) Als solche sind zu bezeichnen:

1. Erub. 2a. Von תנן התם bis תני תקנתא.
2. Jebamot 2b, 3 ab von מכדי כולהו מאחות אשה ילפינן bis ולרי אסי ליתנינהו לפי שאינם בצרת צרה.
3. Kiduschin 2a bis 3b von האשה נקנית bis דבר אחר כורתה.
4. Nedarim 2b 3a von כל כינויי נדרים כנדרים מאי שנא bis לנדור נדר נזיר להזיר לה. Die Gemara begann ursprünglich mit der Anführung der auf die lezten Worte folgenden Boraita תניא נזיר להזיר לעשות. Die saboräische Erörterung gelangte in ihrem Verlauf dahin, dass diese als Argument sich derselben einfügte und fand so einen ungezwungenen Uebergang zu der älteren amoräischen Partie.
5. Nasir 2a, b. von מכדי תנא בסדר נשים קאי bis ולענין פירושי מפרש ידות ברישא. (Dass diese Stelle Scherira vor sich hatte, ist nicht gewiss; die Bezugnahme darauf hat nur der Schullam'sche Text, Scher. Ep. Ed. Goldb. 2 S. 14) Amoräisch ist in diesem Absaze das ursprünglich für sich gestandene Stück 2a פתח בכנויין ומפרש ידות bis האומר הרי זה נזיר. Der darin genannte Amora (רבא ואמרו לה כרי) berichtigt auch sonst den Mischnatext unter der Form חסורי מחסרא והכי קתני (vgl. Chul. 73a, 81a, 118a).
6. Sota 2a. מכדי תנא bis קתני סוטה כדרבי (auch Scherira bekannt).
7. Schebuot 2b, 3a מכדי תנא ממכות סליק bis שהן ארבע קרש ומקדש.

Die saboräischen Zuthaten zum Talmud mit deren Nachweise Chajes (Igger. Bikkor., ed. Pressburg 35b) und Rappaport (Ker. chemed 6 250—253) sich beschäftigt haben, hat Frankel (Monatsschrift 1861, S. 261—272) zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht. An manchen Stellen hat er durch innere Kriterien, als Eigentümlichkeit des Inhalts, des Ausdrucks, der Beziehung zu den Partien, denen sie eingefügt sind, den nachamoräischen Ursprung erkannt, doch ist er in seinen Folgerungen oft zu weit gegangen. So wird er (und Rappaport) von einer gewissen apolegetischen Tendenz geleitet, wenn er die Partieen, die Traumdeutung, Krankheitscuren, Astrologie und fremdartige Sagenstoffe zum Inhalte haben, einer späteren Zeit zuweist. Auch ist es von den mit השתא דתקן רבנן, כדבעינן למימר לקמן und האידנא beginnenden Stellen noch sehr fraglich, ob alle jüngeren Ursprungs sind. Dass der Schluss ותו לא מידי kein saboräisches Charakteristikon ist, beweisen Stellen wie Synh. 66a, 109a, Hor. 2a. (Jes. Berlin zu Succa 36b hat das ganze Material verzeichnet.) Auch ist, wo neben einer Discussionspartie noch eine zweite Recension (לישנא אחרינא) vorgetragen wird, noch nicht darauf zu

wurden damit die Lehrvorträge, die dann den talmudischen Text zur Grundlage hatten, eingeleitet. Wir besizen solche introductorische Bemerkungen der Saboräer zumeist nur zu den Tractaten der Section Naschim. Unter den Zusäzen sind drei, welche eine selbständige Fortbildung des halachischen Materials bekunden, besonders beachtenswert. Der erste betrifft den Termin, mit welchem nach Verlaufe des gesezlich festgesezten Zeitraums, der zwischen der Verlobung eines Mannes mit einer Jungfrau bis zu der Eingehung der Ehe unterliegen muss, für leztere das Anrecht auf Alimentation beginnt[62]). Der zweite betrifft eine von den Saboräern getroffene Institution, dass, wenn eine Frau ihren Mann verlassen und nach 12 Monaten nicht zu ihm zurückgekehrt ist, dieser sich von ihr scheiden kann, ohne ihr die Dotation zurückzustellen und ohne dass die Verlasserin während dieser ihr gewährten Bedenkfrist irgend einen Anspruch an den Ehemann hat.[63]) Der dritte Zusaz ist ein die Ausdrucksweise der

---

schliessen, dass die zweite ein jüngerer Nachtrag ist, was wir bei einer anderen Gelegenheit ausführlich nachweisen werden. Es ist auch troz des eigenartigen Sprachcharakters und des aus zwei Recensionen zusammengetragenen Textes des Tractates Temura noch nicht sicher, dass die ganze Gemara zu demselben von den Saboräern verfasst wurde. Diese waren nicht mehr selbst im Besize des ganzen darin verarbeiteten Traditionsmateriales. Wir kommen auf denselben wie auf die jüngeren Zusäze im Talmud noch weiter zurück. Es ist überhaupt nicht anzunemen, dass Partieen, in denen Boraita's und Originalaussprüche von Amoräern vorkommen, welche nicht auch an anderen Orten sich vorfinden, saboräischen Ursprungs sind. Darnach haben wir auch hier nur jene Stellen als saboräisch bezeichnet, an welchem dieser Charakter deutlich zu erkennen ist. Das Nähere werden noch weitere Anmerkungen darlegen.

[62]) Ketubot 2 a, b.

[63]) Ketubot 64 a. השתא דלא איתמר לא הכי ולא הכי תפסה לא מפקינן מינה לא תפסה לא יהבינן לה ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא ובהנך תריסר ירחי שתא לית לה מזוני מבעל; diese Bestimmung ist in den grossen Halachot (Ed. Venedig 72 a) weggelassen, weil sie schon zur Zeit der ersten Gaonen abgeändert wurde. Dass die bezeichnete Stelle den Saboräern angehört, also auch die darin ausgesprochene Anordnung von ihnen herrührt, steht durch das Zeugniss R. Isak b. Abba Mare's (Ittur, ed. Lemberg I 59 a, vgl. Rappaport a. a. O. S. 250) fest. Es wird dies aber noch durch eine ältere Quelle documentirt. In einem Responsum (Schaare Zedek 56 a) berichtet nämlich Scherira — wovon er auch eine

Mischna am Anfange des Tractates über Eheverlöbnisse (Kidduschin) begründender Commentar, in welchem die Heiligkeit der Ehe betont und aus dem Wortlaute der Mischna gefolgert wird, dass zur Schliessung einer gültigen Ehe die wissentliche Einwilligung des weiblichen Theiles erforderlich sei.[64])

---

kurze Andeutung in dem historischen Sendschreiben hat, — dass in der Araberzeit die Frauen, welche ihre Gatten verliessen, die Frist von 12 Monaten nicht abwarteten uud sich durch die Regierungsbehörden die frühere Einhändigung des Scheidebriefes erzwangen. Darum haben die Gaonen Mar Raba und Mar Huna die saboräischen Bestimmungen adgeändert. התקינו שמשהין אותה כשתובעת גירושין שנים עשר חדש . . . . לאחר י״ב ח׳ כופין את הבעל וכתב לה גט ואחרי רבנן סבוראי כשראו חכמים שבנות ישראל הולכות ונתלות בגוים ליטול מהן גיטין באונס . . . וקא נפיק מיניה חורבא תקינו בימי מר רבה בר מר הונא (ורי מר הונא (l. וכו׳ . Die ursprüngliche aramäische Fassung dieser Stelle in Resp. Gaonim ed. Cassel No. 91 Fol. 31b ergiebt dasselbe וכתר הכי בתר רבנן סאבוראי ביומי מר ראבה וכו׳, vgl. auch Respons. Chemda genusa No. 140 und Ittur l. c. Offenbar will Scherira hier sagen, dass die Saboräer die zwölfmonatliche Frist eingesezt hatten und später die genannten Gaonen dafür andere Bestimmungen substituirten. Wenn die Autorschaft Natronai's für No. 8J in Chemda Genusa gesichert wäre, so hätten wir für den saboräischen Ursprung der in Rede stehenden Talmudstelle noch eine Bestätigung aus älterer Zeit. (Das Responsum selbst haben Tos. Ketubot 63 b, Resp. Meir v. Rotenburg ed. Prag No. 261 vgl. ed. Lemberg 443). Der ohne diese Voraussezung überflüssige Passus ובתר רבנן סבוראי hat spätere Autoren, welche diese Stelle anführten, beirrt, so dass sie nicht wussten, ob die zulezt getroffenen Einrichtungen Gaonen oder Saboräern angehören. Jesaia de Trani (Resp. in Or Sar. I, 754 vgl. Resp. Chajim Or Sar. No. 69, 126, 157) lassen die Instituenten beides zugleich sein. (מ״ם גאוני הישיבות של בבל רבנן סבוראי שהיו אחרי ההוראה הקנו שיכופו את הבעל ליתן גט למורדת מיד וכ״כ בהלכות גדולות [?] וגם ר׳ היי ור׳ שרירא וכל הגאונים שיותר מג׳ מאות שנה בימיהם שנתקנה תקנה זו ואין לזה הימנה). Isak b. Abba Mare (Ittur 120a, Nachmaniu. Jom-Tob v. Sevilla, (zu Kid. 3a) theilen die saboräischen Zusäzeqund die jüngeren Anordnungen Mar Raba zu. Als gaonäisch kennt sie der Exilsfürst Samuel b. Ali (Resp. Meir v. Rotenburg No. 445). So viel steht fest, dass das Gesez über die Verlasserin in Babylonien zuerst durch die Amoräer festgestellt, dann durch die Saboräer geändert und endlich 650 (s. weiter unten) von den Gaonen umgestaltet wurde.

[64]) Der saboräische Ursprung der ersten gemaristischen Discussion in Kidduschin ist durch Tradition bezeugt. Scherira (Ed. G. 2 S. 28) theilt dies im Namen der „Früheren“ mit: וקישינן מן ראשונים דגמרא והאשה נקנית עד בכסף מנלן כולהי איגך פירקי וקושיי דמתרצא בגמרא רבנן בתראי סבוראי תרצוהו וקבעו. Die Anm. 62 bezeichneten Anfänge von Gamaratractaten sind so in dem Geiste und Tone der hier als sabo-

Die vorzugsweise Beschäftigung der jüngeren Saboräer mit den eherechtlichen Tractaten des Talmuds steht mit den Ereignissen, welche in ihrer Jugend an ihnen vorübergegangen waren, in geschichtlichem Zusammenhange. Der Frauencommunismus, den die unter der Regierung Kobad's so mächtige Partei der Mazdakijah auf ihre Fahne geschrieben hatte, hatte in manchen Kreisen das Familienleben bis in seine tiefsten Fundamente erschüttert und die Vorstellungen von der bindenden Kraft der Ehe um ein Bedeutendes gelockert. Es mussten daher einerseits Bestimmungen getroffen werden, durch welche die Festigkeit des geschlossenen Ehebundes deutlicher hervortrat, andrerseits durch eine auf den Wortlaut der alten Vorschriften sich stützende Betrachtung des durch einen solchen geschaffenen Verhältnisses die Bedeutung desselben dem Bewusstsein des Volkes näher gerückt werden. Die früher nur vierwöchentliche Bedenkzeit, die der Verlasserin gegönnt war, wurde jezt auf ein Jahr ausgedehnt und dem Begriffe des Kaufes, der nach dem Wortlaute der Mischna in der Anheiratung

---

räisch bezeichneten Partie gehalten, dass die Vermutung eines gleichen Ursprungs als gesichert angesehen werden darf. Uebrigens gibt Scherira durch die Schlussworte וחזו מינה נמי (vgl. deren Erklärung in Jahrb. I S. 215, 216) „und dergleichen mehrere“ hiefür eine Andeutung, welche diese Vermutung zur Gewissheit erhebt. Der specielle Beweis dafür liegt in den gleichlautenden Ausdrücken und dem änlichen Gange der Discussion. Als Parallelen heben wir hervor:

מאי שנא הכא . . . ומ״ש התם (Kid., Ned., ähnlich Erub., Ned., Scheb.)
ומאי איריא דתני . . . ליתני (Kid., Jeb.)
מניינא למעוטי מאי (Kid., Jeb.)
מכדי (Jeb., Sota, Nasir, Scheb).
כוון דאתיא מדרשא חביבא ליה (Jeb., Ned., Nas.)
סליק (Ned., Nas., Sota, Scheb).

In Kid. l. c. legen die Saboräer ihre Anschauungen über die Ehe dar. (מקדש . . . דאסר לה אכולא עלמא) „Der rabbinische Ausdruck „kiddesch“ (heiligen) besagt, dass der Mann durch die Ehe die Frau gleichsam zu einem heiligen Weihegute macht, das der übrigen Welt nicht mehr angehören darf“ אי תני קונה ה״א אפילו בע״כ תנא האשה נקנת דמדעתה אין שלא מדעתה לא. „Wenn die Mischna gesagt hätte: „Der Mann erwirbt (die Frau)“ hätte man meinen können: auch zwangsweise; darum sagt sie: „die Frau wird erworben (oder vielmehr in reflexivem Sinne: stellt sich in den Besiz des Mannes), durch ihre Einwilligung ja, ohne ihre Einwilligung nicht.“)

einer Frau liegt, wieder der der Heiligung, den die rabbinische Bezeichnung des Ehebündnisses in sich trägt, zugesellt.

In den Zusäzen der jüngeren Saboräer herrscht ein anderer Ton und auch ein anderer Geist als in den amoräischen Discussionen.

Die Mischna wird nicht als ein mündlich überlieferter Lehrstoff nach ihrem reellen Gehalte in lebendiger Discussion besprochen, sondern als ein in schriftlicher Fassuug vorliegendes Werk ihrem Wortlaute nach interpretirt.[65]) Es werden die verschiedenen Ausdrucksweisen für denselben Begriff mit einander verglichen[66]) und sprachliche Zweideutigkeiten auf ihren Grund zurückgeführt, der allerdings zuweilen etwas gesucht bleibt, aber doch geistvolle Invention und feines Unterscheidungsvermögen durchblicken lässt.[67]) Wir begegnen in den deutero-saboräischen Erklärungen manchmal einer so systematischen, die Analogieen überblickenden Kenntniss der Halacha, wie Jahrhunderte später Nissim b. Jakob in ihr den Schlüssel zum Verständnisse der talmudischen Lehrsäze und Discussionen findet.[68]) Es ist nicht bekannt, wie lange R. Giza und R. Simuna, die als der „Schluss der Sebara"[69]) d. i. als die lezten Saboräer bezeichnet werden, gewirkt

---

[65]) In Kid. wird ein Grund dafür gesucht, warum die Mischna שלש und nicht שלשה hat, warum sie den Ausdruck דרכים und nicht דברים gebraucht, in Jeb. darnach gefragt, warum אוסרות und nicht פוטרות gesagt wird. Auch die Reihenfolge der in der Mischna angeführten Fälle ist Gegenstand der Discussion, vgl Jeb., Ned. und Nas. a. a. O.

[66]) In Kid. קונה und מקדש u. a.

[67]) In Kid. wird zur Sprache gebracht, warum דרך in der Bibel wie auch im Neuhebräischen bald als Masculinum bald als Femininum erscheint. Die zwei einander zur Vergleichung gegenübergestellten Pentateuchstellen sind הדרך אשר ילכו בה (Exod. 18, 20) und בדרך אחד . . . ובשבעה דרכים (Deuteronom. 28, 7). In ersterer musste דרך femininum sein, weil es metaphorisch für תורה gebraucht ist, in letzterer mascul., weil es einen Kriegszug bezeichnet, an dem doch nur Männer theilnemen. Auch in der Mischnah ist דרך, wo von Männern die Rede ist, in masculinem, wo von Frauen, in femin. Gebrauche.

[68]) Man vgl. Jeb., Ned. und Nasir a. a. O. und Nissim Mafteach ed. Goldenthal 3 b ff.

[69]) ר' גירא ור' סימונא סוף סברא (dreimal in Seder Tanaim); die Bezeichnung von Gidda und Simuna als Deutero-Saboräer (רבנן סבוראי בתראי Anm. 59) hat, da בתראי ebenso die „zweiten" wie die „lezten" heissen kann, die

haben. Der leztere soll 540 gestorben sein.[70]) Die interpretative Methode des Gesezesstudiums, welche bei ihnen die traditive bereits gänzlich zurückgedrängt hatte, hat jedenfalls nicht nur den Gesezeslehrern der kommenden Zeit den Weg vorgezeichnet, sondern auch das Denken, das früher ganz im Gedächtnisse aufgehen musste, wieder zur Selbständigkeit geweckt. Die deutero-saboräischen Zuthaten zum Talmud sind die ersten Ansäze zu einer neuen Literatur, die allerdings lediglich auf dem Talmud basirte, aber dem Judentume viele neue Wissenselemente zugeführt hat, nämlich der Literatur der Talmudcommentare, ohne welche der Inhalt dieses Werkes, der bei dem Leser eine reiche Sachkenntniss schon voraussezt, grösstentheils unverständlich geblieben wäre.

Wenn der Beruf, den die saboräische Lehrrichtung in sich trug, nur in der Gestaltung des Talmuds zu einem Schriftwerke mit fester Ordnung und Textesfassung bestanden hätte, dann wäre dem Zeitalter, das den Deutero-Saboräern folgte, nichts mehr zu thun übrig geblieben, denn aus dem von allen Seiten zugeführten Materiale war ein Bau erstanden, der vom Grunde bis zum Giebel vollendet war. Allein da die gründliche Durchdringung und klare Erfassung des talmudischen Lehrstoffes ihnen als ihre Hauptaufgabe erschien und darin nach Vielem, das bewältigt war, immer noch ein Mehres übrig blieb, das weitere Arbeit erheischte, so konnte der Saboräismus überhaupt nicht so bald zu einem naturgemässen Abschlusse gelangen.

Als ein Nachzügler der Saboräerzeit erscheint Rabai (d. i. R. Abai) aus Rob, einem Städtchen in der Nähe Nahardea's [71]). Er lehrte

---

Aufstellung der Behauptung, dass sie „der Schluss der Saboräerzeit“ sind, veranlasst, und ist daher die Anname nicht ausgeschlossen, dass die Lehrrichtung derselben noch einige Zeit hindurch vorherrschend blieb.

[70]) והיה ר׳ סימונא עד שנת ד׳ אלפים ושש (Samuel Nagdila bei Conforte 2b Abr. Ibn Daud a. a. O.) Nach Saadja b. Danan war in diesem Jahre auch R. Giza nicht mehr am Leben, was aber aus den Quellen nicht erwiesen ist.

[71]) Scherira ed. Goldberg S. 38. ובתר הכין רב רבאי מרוב מן מתיבתא דילנא ואמרין דגאון הוה. Der Widerspruch, in den Scherira mit sich selbst geraten soll, indem S. 28 R. Ina und R. Simuna als nach R. Rabai lebend bezeichnet werden, während dieser hier als ihr Nachfolger erscheint, entschwindet nach der LA. des Schullam'schen Textes S. 113b וכמה סברי אקבעו בגמרא דאילנך

in Pumbadita, soll sogar Schulhaupt der dortigen Akademie gewesen sein, währenddem das Rectorat von Sora unbesezt war[72]), und ebenfalls den Talmud mit eigenen Hinzufügungen bereichert haben[73]). Rabai war der Nachfolger Simuna's und wenn es sich bestätigt, dass dieser 540 gestorben, so konnte man, zumal er ein hohes Lebenalter erreicht haben soll, in Rabai den alleinigen Träger der Gesezeskunde während der nun folgenden, durch mehrere Jahrzehnte sich erstreckenden, Stillstandsperiode betrachten. Er und der kleine Kreis von Jüngern und Lehrgenossen, die er um sich schaarte, bildeten damals eine Oase mitten in der Wüste, in welche das einst so blühende Gefilde des Geisteslebens in Babylonien sich nunmehr verwandelt hatte.

Die Niederschreibung des Talmuds, durch welche der aus den

מרבנן בתראי. Der Ausdruck בתראי steht nach ihr in keiner Relation zu dem Vorhergesagten. Scherira, dem es hier überhaupt nicht um die Herstellung der chronologischen Reihenfolge zu thun ist, berichtet nur im Allgemeinen, „dass manche Partieen des Talmuds von späteren (nachamoräischen) Gelehrten stammen.“ — Das Städtchen Rob (רוב) ist vielleicht identisch mit Rab, am östlichen Ufer des Euphrat (d. It. Joh. Neuberie bei Joh. de Laet deseriptis Persiae ed. Leyden 1693 pag. 269).

[72]) Scherira (ed. Mainz S. 28) ואמרו רבנן דגאון הוה ואוריך בשני. Das Wort רבנן haben auch noch der Schullam'sche Text und das Citat in Kore ha-Dorot 2a, wo auch שניה nach טובא. Die Angabe, dass er „nach Einigen Gaon gewesen sei“, wird p. 38 wiederholt. Wenn Rabai R. Simuna's Nachfolger gewesen wäre, was annehmbar ist, denn in Pumbadita war er jedenfalls (רב רבאי מרוב מן מתיבתא דילנא), so wäre er 540 in das Amt eines Schulhauptes eingetreten. Dass er ein solches bekleidete, ist aber nicht gewiss. Der Titel גאון war, obwol er hier gebraucht wird, sicherlich dieser Zeit noch fremd. Scherira bedient sich desselben selbst für Schulhäupter der amoräischen Zeit, vgl. Ed. Wallerstein p. 17 בתר דמן כר נחת נפשיה דר' חסדא לא הוה גאון בסורא und, b רב נחמן בר יצחק מלכו בפומבדיתא כמה גאונים ר' אשי גאון סורא. Aus dem Gebrauche desselben lässt sich also nicht darauf schliessen, dass man Rabai als das erste den Titel Gaon führende Schulhaupt bezeichnen wollte.

[73]) Synh. 43a nach ואם אין מתנדבות משל מי las Scherira (ed. Mainz, S. 28) אמר רב רבאי מרוב משל צבור משום שנאמר תנו שכר. Der Wallerstein'sche Text (vgl. auch Juch. S. 113b) hat dafür הרגמה רב רבאי מרוב מסתברא משל צבור. Im Talmudtexte lautet die betreffende Stelle הא ודאי מסתברא משל צבור כיון דכתיב תנו מדידהו. Die Worte הא ודאי, die aus א״ר רבאי entstanden und nicht nur hier überflüssig, sondern auch in dieser Verbindung dem talmudischen Sprachidiome fremd sind, felen in Jalkut II, 964. Die Authenticität des Scherira'schen Textes ist fast unbezweifelbar.

Lehrhäusern vertriebenen Wissenschaft ein dauerndes Asyl und eine feste Heimat geschaffen wurde, hatte troz der Erleichterung, die dadurch für das Gesezesstudium geschaffen war, die Pflege desselben eher vermindert, als gefördert. So lange die Lehre nur durch den öffentlichen Vortrag, durch die mündliche Ueberlieferung forterhalten wurde und die persönliche selbstthätige Theilnahme dazu erforderlich war, den unverkürzten Bestand und die getreue Kenntniss derselben zu sichern, fülte das Volk zu den Lehrhäusern sich hingezogen. Der niedergeschriebene Talmud schwächte diese Theilname, die nun, nachdem für die Verwahrung des Lehrgutes durch ihn hinlänglich gesorgt war, entbehrlich schien, bedeutend ab. Manche mochten sich mit der völlig veränderten Methode des Gesezesstudiums überhaupt nicht befreunden und erblickten in der Verschriftung der Tradition eine Neuerung, der gegenüber sie an der altererbten Gewohnheit, den Lehrstoff zu memoriren, festhielten [74]).

Die innere Ermattung wäre aber durchaus nicht zu einem so kläglichen Siechtume, wie es um die Mitte des 6. Jahrhunderts in dem babylonisch-jüdischen Geistesleben sich zeigt, herabgesunken, wenn nicht die unter der despotischen Herrschaft Hormuz' IV. immer zunemende Zerrüttung des persischen Staatswesens auch in den Kreis der Judenheit eingedrungen wäre.

Die Einwohner Persiens waren der Willkür von Statthaltern und sonstigen Beamten, denen jede Gewaltthätigkeit erlaubt war, preisgegeben.

Die inneren Aufstände wurden dadurch permanent und verwandelten, da auch von allen Seiten feindliche Angriffe den morschen persischen

---

[74]) In Jahrbb. I, S. 155 Anm. 28 ist die Beweisstelle aus ס׳ העתים bereits angeführt worden. Der Exilarch Natronai b. Chaninai (oder Chabibai s. Grätz 5, S. 466) schrieb für die Juden Spaniens den Talmud aus eigenem Gedächtnisse nieder, ohne eine schriftliche Vorlage zur Hand zu haben. Dieses Talmudexemplar ist wol das erste, das nach Europa gekommen ist. Aus einer gaonäischen Notiz (Or Sarua I, Alphabeta No. 49) geht hervor, dass man mit der Niederschreibung talmudischer Partieen erst im Geheimen den Anfang machte, was wahrscheinlich schon zur Zeit Rabina's II geschah. Auch R. Nissim (Mafteach 3 b) empfielt die mündliche Wiederholung (ועם כל זאת ולואי שנגרס אותו).

Staatsbau zu erschüttern drohten, das Land in ein Kriegslager. Ob die Juden auf Seite der Unterdrückten gestanden, wird uns nicht berichtet, es ist aber sicher, dass sie zu ihnen gehörten, denn viele Jahre hindurch mussten wiederum die Vorträge unterbleiben, die Lehrversammlungen eingestellt werden, und war an eine Aufrechthaltung der alten Ordnung nicht zu denken.[75]) Zu den allgemeinen Drangsalen gesellte sich die innere Parteispaltung, die schon seit längerer Zeit dadurch, dass zwei Linien des Exilarchenhauses Ansprüche auf die Führerschaft in der babylonischen Judenheit erhoben, genährt wurde. Dem Vorfahren des unter dem Chalifate in den dauernden Besiz der Exilarchenwürde gelangten Bostana'schen Hauses, Ahunai stand das Haus Mar Nehilai gegenüber, welches der Hochschule zu Pumbadita den gleichen Rang wie der zu Sora zutheilte, indem die aus seiner Mitte hervorgegangenen Exilarchen vor den Festzeiten sich persönlich dahin begaben, um den Vorträgen (Riglė) beizuwohnen und nicht, wie es sonst üblich war, diesen die Verpflichtung auferlegten, sich zur Betheiligung an denselben nach Sora zu begeben[76]).

---

[75]) Scherira S. 38 vgl. Grätz 5, S. 429.

[76]) Dass das Exilarchenhaus vor Bostanai schon in zwei Linien verzweigt war, ist aus einer Angabe Scherira's, der selbst ein Sprössling desselben war, zu entnemen. Er verwahrt sich (S. 37) dagegen, dass er ein Nachkomme Bostanai's sei. Er berichtet bei dieser Gelegenheit, seine Vorfahren hätten nicht wie dieser und die von ihm abstammenden Exilarchen die Gesezeslehrer von Pumbadita genötigt, sich zu den akademischen Versammlungen, in denen den Exilarchen gehuldigt wurde, nach Sora zu verfügen, sondern hätten sich vielmehr zu ihnen nach Pumbadita begeben; הנך שבקו מיהו נשיאות דבית וילנא אבהתנא אורחתא דנשיאות ועיילו ברבנן דמתיבתא למיבעה ענוה ונמיכות ולאו מן בני דבוסתנאי אנחנא אלא מקמי הכי עיילו וקנינו ברבנן דמתיבתא. Die mehreren „Vorfahren" derer Scherira als Exilarchen vor Bostanai, die durch ihre Bescheidenheit sich hervorthaten, hier gedenkt, können unmöglich auch die directen Vorfaren Bostanai's gewesen sein, als welche Kafnai, Chaninai (Grätz 5, S. 431) und Ahunai (s. Anm. 54) bekannt sind. Es waren andere, Gegenexilarchen, die den Schwerpunkt ihrer Geltung nach Pumbadita verlegten. Zu einer änlichen Vermutung ist auch Goldberg (ha-Maggid 13, S. 26) gelangt. Es würde dadurch der historische Gehalt einer im kleinen Chronikon enthaltenen Nachricht über die Rückkehr der nach der Hinrichtung Mar Sutra's geflüchteten Mitglieder des Exilarchenhauses klar werden. „Dreissig Jahre hindurch", heisst es daselbst „konnte seitdem Mar-Ahunai sich nicht zeigen; R. Giza der Oheim des

Die pumbaditanische Akademie löste sich aber in Folge der Bedrückungen und Parteikämpfe für eine Zeit völlig auf. Während des Thronstreites der zwischen Hormisdas und Bahram Tschubin ausgebrochen war (589—591), und in welchem die Juden für den lezteren Partei nahmen, weil sie wohl von einem neuen Könige die Aufhebung des alten Druckes erwarteten,[77]) mussten die Gelehrten dieser Akademie ihren Wohnsiz nach Phiruz-Schabur (Anbar) verlegen, wo R. Mare b. Deme ein Lehrhaus gründete, das später noch bekannt war.[78])

Hauses Mar-Nehilai zog fort und besezte sich in Mahr-Zaba" (ותלתין שנין לא יכיל מר אהונאי לגלויי אנפי ומר רב גיזא אחוי דאבוהון דבית מר נהילאי אזיל ויתיב בנהר צבא) Wer ist „das Haus Mar-Nehilai's"? Offenbar ein zur Exilarchenfamilie gehörendes und zwar ein anderes als das, dessen Haupt Ahunai war. Es bestanden also zwei Exilarchenlinien, von denen jede die altererbte Würde für sich in Anspruch nahm.

Es lassen sich an der Hand dieser höchst wahrscheinlichen Voraussezung noch manche Züge, die in der Sage über Mar Sutra verwoben sind, entwirren und auf ihren Ursprung zurückfüren. Sie enthält gleich am Anfange die Angabe, dass ein vom Exilarchen eingesezter Richter an dem Size des Schulhauptes Chanina einen Lehrvortrag halten wollte, aber von diesem dazu nicht zugelassen wurde ופריש ואזיל דיינא דריש גלותא למתא דרי חנינא [ריש] מתיבתא ובעא למעבר פרקא ולא שבקיה ר״ם. Der darob erzürnte Exilarch Huna Mar, soll den Rector R. Chanina, obgleich dieser sein Schwäher war, darob hart gekränkt und dieser durch ein Gebet, wobei er einen Krug voll Thränen vergossen, eine Seuche heraufbeschworen haben, in der das ganze Exilarchenhaus bis auf einen Sprössling unterging. Aus dem Bostanaibüchlein erfahren wir, dass ein persischer König dasselbe zum grossen Theile ausrotten liess. Die im kl. Chr. als Veranlassung gegebene Affaire ist also hier nur herangzogen, um den Grundbau der Mar Sutra-Sage zu bilden. Es ist wahrscheinlich, dass der Syncretismus von Ergebnissen aus Mar-Sutra's und aus Bostanai's Leben sich hier durch ein zwischen beiden liegendes Zeitbild aus der Periode, in der die zwei Exilarchenhäuser sich bekämpften, verstärkt hat. Es mag einmal vorgekommen sein, dass ein Schulhaupt in seiner Stadt (מתא דר״ם), vielleicht Pumbadita, dem Befele des an einem andern Orte (Sora) wohnenden Exilarchen keine Folge gab. Auch der angebliche Rivalitätsstreit Mar-Pachda's mit Mar Sutra, von dem daselbst erzält wird, kann als der Wiederschein eines historischen Factum's angesehen werden, das eben der Zeit, in der zwei Exilarchenhäuser neben einander bestanden, angehört.

[77]) S. Grätz a. a. O.

[78]) Scher. S. 38 שבור דפירוז למדינתא נהרדעא לסביבות מפומבדיתא דילנא רבנן ואתו. Dass der nachmalige Gaon von Pumbadita Mari b. Deme das Haupt des nun in

Die alte Ordnung des jüdischen Gemeinwesens trat nach der Beendigung des Thronstreites wieder ein. Die Teilnahme an demselben, die zahlreichen jüdischen Bewohnern Machuza's und unter ihnen vielleicht auch einem angesehenen Gesezeslehrer (R. Isak) das Leben gekostet [79]), hat, trozdem Khosru II. aus demselben als Sieger hervorging, den Juden keine neuen Bedrückungen gebracht. Wahrscheinlich war mit der Hinrichtung der Machuzaner an ihnen genug Rache genommen und durfte man es mit ihnen, deren Stammesgenossen bei einem etwaigen Angriffskriege gegen das oströmische Reich Manches zur Entscheidung des Kampfes beitragen konnten — um die Bundesgenossenschaft der palästinischen Juden bewarben sich einige Jahre nachher der byzantinische Kaiser und der persische König in gleicher Weise — nicht ganz verderben.

Bei der so günstig gestalteten Lage kam die Thätigkeit in den Lehrhäusern wieder in Fluss, die Hochschulen von Sora und Pumbadita erhielten wieder wie ehedem ihre Rectoren, das Gesezesstudium wurde wieder aufgenommen. Zunächst erhielt Pumbadita ein Schulhaupt in Chanan v. Iskia (Sekia? 589 — c. 594).[80]) Nach diesem bekleideten bis zum Sturze des Sassanidenreiches noch zwei Männer diese Würde, nämlich der bereits genannte Mari b. Deme,[81]) der

---

Anbar angesiedelten Gelehrtenkreises wurde, geht daraus hervor, dass er dort ein Lehrhaus „das Haus R. Mare's“ gründete, welches zur Zeit Scherira's noch daselbst zu sehen war (ובית מדרשו בפירח שבור נידע בי ר׳ מארי עד היום הזה). Als er nachher Schulhaupt von Pumbadita wurde, kehrte er wol wieder in diesen seinen früheren Wohnort zurück.

[79]) Siehe Anhang IV.

[80]) ר׳ חנן מאשקיא. Der Heimatsort R. Chanan's ist vielleicht mit dem am östlichen Ufer des Euphrats gelegenen Sekia (Itiner Neuberi in Descriptio Persiae p. 271) identisch.

[81]) S. Anm. 78. Grätz 5, S. 21 nennt dieses Schulhaupt, durch die falsche LA. in Chofes Matmonim 38b irregeleitet, Mari b. Mar. In einem Respons. des Gaons Jehudai (Resp. Gaonim, ed. Lyck No. 45 Fol. 17b) werden Worterklärungen mitgetheilt, welche Mari seinem Vater Deme bei einem Spaziergange vortrug אמר דהוה קא מסגי מר רב דימי ומר רב מארי בריה ואמר רב מארי לאבוה היגי ניץ היומי עשב מאי טעמא היזמונא יבשה לגמרי ומפקא מהדר הורנא והגנתא כמשא באילנא ומלבלא מעיקרא. Es ist dies die erste literarische Notiz, die uns aus der Gaonenzeit bekannt ist.

seinen Wohnsiz in Anbar mit dem zu Pumbadita vertauschte (594 bis c. 614), und Chanina von Be-Gihara (bis gegen 630).[81] In Sora fungirte gleichzeitig Mar b. Huna (590—608)[82] und Chananja (bis c. 630)[83]

Die von der Beendigung des persischen Thronstreites bis zum Untergange des Sassanidenreiches wirkenden Gesezeslehrer hatten, zumal der Faden der lebendigen Ueberlieferung nicht bis in ihre Hände gelangt war, vollauf damit zu thun, in dem Labyrinte des Talmuds sich heimisch zu machen und in den vielfach verschlungenen Gängen, die durch dasselbe führen, sich zurecht zu finden. Es lag da ein Material von Aussprüchen, Lehrmeinungen, Auslegungen, Referaten und Discussionen vor, nach deren Inhalt für das religionsgesezliche Leben eine Ordnung zu schaffen war, und dennoch felte es in den meisten Partieen an einer abschliessenden Entscheidung und an einem festen Ergebnisse. Selbst der überkommene Usus und die herkömmliche Anschauung konnten für die Feststellung der in Geltung zu sezenden Normen nicht in Anschlag kommen, wenn der Inhalt des Talmuds damit nicht übereinstimmte. Es mussten daher, um denselben für den practischen Gebrauch verwendbar zu machen, Normen geschaffen und feste Regeln (Hilcheta)

---

[81]) מר רב חנינא מן בי גהרא. Im Schullam'schen Texte wird fälschlich angenommen, dass er in Nahardea fungirt habe ואחרי רב מארי סורנו (l. הורנו) מלך בנהרדעא.... und in einem aus Abraham Ibn Daud hineingetragenen Zusaze notirt, dass zu seiner Zeit a. 4374 a. M. = 614 Mohammed aufgetreten sei. Zacuto verbessert dieses Datum in 4382 = 622. Wahrscheinlich sollte durch erstere Jahreszal der Beginn von Chanina's Functionszeit angegeben werden und war nebstbei angegeben, dass innerhalb derselben die Hegra stattfand; derselbe wird weiter מר ר׳ חנא גאון מן פומבדיתא genannt.

[82]) מר רב מר בן רב הונא גאון. Als Ende seiner Functionszeit wird in den Texten 920 oder 925 Sel. angegeben. Da er nach Scherira der vormohammedanischen Zeit angehören soll, so wird die erstere Jahreszal die richtige sein. Mar b. Huna wird bei Abr. Ibn Daud nur Huna genannt, wofür Juch. S. 204 die Angabe ואחריו רב מיצא הונא hat. Ob מיצא aus מר בן oder aus מרנא (derselben Corruptel begegnen wir auch an einem andern Orte, wie weiter gezeigt werden soll) entstanden ist, muss vor der Hand unentschieden bleiben.

[83]) Von diesem weiss Scherira nichts Gewisses. ואמרין דהוה בסורא באותו העת מר רב חנניה.



aufgestellt werden, nach denen bei vorkommenden Fällen zu urteilen ist. Dieses geschah wahrscheinlich in den allgemeinen, nach altem Brauche alljährlich zweimal stattfindenden Lehrversammlungen (Kallah), wo eine Reihe halachischer Themata und obschwebender religionsgesezlicher Fragen auf dem Wege der Disputation zum Abschlusse gebracht und als Resultat derselben eine gewisse Norm als geltend angenommen wurde. Viele der aus der saboräischen und auch aus der gaonäischen Periode stammenden Regeln und Normen wurden mit der Zeit den betreffenden Partieen am Schlusse angefügt oder überhaupt an passender Stelle eingeschaltet. Minder Kundige wurden dadurch der Notwendigkeit, die Gesezesbestimmungen erst aus den Quellen zu ermitteln, überhoben, und andererseits auch verhütet, dass Entscheidungen massgebend werden, welche aus einer unrichtigen und einseitigen Auffassung derselben hervorgehen konnten.

Die rein decisorische Tendenz, welche das Talmudstudium jezt erhielt, indem man nicht so sehr den Zweck theoretischen Verständnisses als den des practischen Gebrauches im Auge hatte, musste allmälig zu der Einsicht führen, dass der Talmud selbst die Kenntniss des Gesezes zu sehr erschwere, eine sichere, durchwegs gleiche Anwendung desselben unmöglich mache und für viele vorkommende religiöse und juridische Fragen überhaupt keine Antwort habe. Viele Discussionen waren für den Richter und Gesezeslehrer überflüssig; in anderen Theilen schien der Inhalt des Talmuds für die Anwendung unzureichend. Das Bedürfniss einer Verkürzung, Umarbeitung und Vervollständigung durch neugewonnene Erkenntnisse machte sich fülbar. Ein Jahrhundert, nachdem der Talmud aus den Händen der Saboräer als Schriftwerk hervorgegangen war, verfasste der Gaon Jehudai seine „Decisirten Halachot", welche den Jüngern die mühselige und für die Praxis oft unfruchtbare Forschung im Talmud ersparen sollten. Währenddem so der Pharisäismus daran war, von dem Baume, den er in den Boden des Judentums gepflanzt, die fertigen Früchte zu pflücken, streute aber der längst begraben geglaubte Sadducäismus von Neuem seine Saaten aus. Das Pharisäertum verlässt den Weg freier Fortbildung, auf dem es durch Jahrhunderte dahingeschritten, um auf dem eroberten Boden des in seinem Geiste gestalteten Gesezes für die Dauer seine Herrschaft zu gründen; gleichzeitig sucht aber der Karaismus den Urquell des erstarrenden jüdischen Geisteslebens wieder auf, ruft Anan seine

wirkungsvolle Mahnung in die jüdische Welt hinaus: „Forschet recht in der Bibel.“

C.

Die Niederschreibung des Talmuds, an sich nichts mehr als ein Werk von formaler Bedeutung, nichts mehr als die Uebertragung des überkommenen Lehrstoffes aus der Rede in die Schrift, aus Lauten in Buchstaben, hat, wenn auch nur mittelbar, viel weiter gehende Folgen nach sich ziehen müssen. So lange die Ueberlieferung nur durch den öffentlichen Vortrag, durch die mündliche Mittheilung, durch die fleissige Wiederholung forterhalten, der Pharisäismus gleichsam nur vom Geiste durch die Zeiten getragen wurde, konnte sie noch mancherlei Schwankungen unterliegen, hatte sie den Boden ihres Bestandes mehr in der Vergangenheit als in der Zukunft. Als aber die Tradition, die durch den Talmudismus ausgestaltet wurde, sich zu einem Schriftwerke verdichtete und in diesem ihre sichtbare Verkörperung erhielt, als das Pharisäertum als der alleinige Träger des jüdischen Gedankens sich für die Zukunft stabil machte, musste der Sadducäismus, der alte Gegner, der längst aus dem Felde geschlagen war, wiederum auf der Bildfläche der Geschichte erscheinen, die der Tradition ihre Autorität abstreitende Richtung wiederum zur Existenz sich emporringen. Neben dem Talmud, dem Testamente des nun aus dem Leben scheidenden Pharisäertums, das sein Nachfolger, der Rabbinismus, mit Treue zu erhalten und mit Consequenz auszuführen berufen war, war ja auch die Bibel als ein heiliges Erbe der Vergangenheit zurückgeblieben, und es konnte daher nichts anderes kommen, als währenddem die einen dem Inhalte der nun zum Buche gewordenen Tradition, dem Talmud, die oberste Autorität im Judentume einräumten, die anderen zu dem einfachen Wortlaute der Bibel zurückkehrten. Der anfänglich nur in schwachen Keimen vorhandene Gegensaz musste allmalig zum vollen, offenen Meinungskampfe anwachsen, zur Scheidung des Judentums in Rabbinismus und Karaismus führen. Man wird daher die Niederschreibung des Talmuds als eine fundamentale Thatsache der jüdischen Geschichte anzusehen haben, die in der Totalität ihres Werdens erkannt werden muss, in der Grundlage, auf der sie erstanden, in den Umständen, unter denen sie zur Wirk-

lichkeit gelangt und in der Art, wie sie sich gestaltet hat. Wir wissen bereits, dass die Saboräer durch die Verfolgungen, denen am Ausgange des 5. Jahrhunderts die Juden im persischen Reiche ausgesezt gewesen, sich veranlasst sahen, den bereits geordneten und gesammelten Lehrstoff in schriftliche Fassung zu bringen, und es ist nun noch darüber Klarheit zu verschaffen, auf welche Weise sie dieses in seiner Art einzig dastehende Werk zu Stande gebracht haben. Man hat an der Möglichkeit, dass die Massen von Wissensstoff, die in dem babylonischen Talmud aufgehäuft liegen, früher nur in dem Gedächtnisse von Lehrern und Schülern Raum gefunden haben, gezweifelt, und die Methode mündlicher Ueberlieferung, die allein zu deren Forterhaltung in Anwendung gekommen sein soll, in das Reich der Fabel verwiesen.[84])

Demnach wäre der Talmud allmälig durch Aufzeichnung der verschiedenen Controversen und Verhandlungen im Lehrhause entstanden und hätten die Saboräer nur das schriftliche Material gesammelt und geordnet. Es ist aber durch bestimmte glaubwürdige Angaben bezeugt, dass das Verbot, die Halacha's nur mündlich vorzutragen, mit voller Treue befolgt wurde[85]) und demnach die Lösung der Frage, auf welche Weise die so umfangreiche Ueberlieferung im Gedächtniss behalten und wie sie danach in solcher Vollständigkeit, wie man sie anstrebte, niedergeschrieben wurde, auf anderem Wege zu suchen.

Die Männer, welche den babylonischen Talmud zum Schriftwerke gestalteten, haben über ihre Thätigkeit nichts in der Oeffentlichkeit verlauten lassen. Den späteren Zeitaltern war es nur um die Kenntniss seines Inhalts zu thun, der, ob er älteren oder jüngeren Ursprungs sein mochte, gleiche Autorität für sie hatte. Es ist weder eine geschichtliche, noch eine sagenhafte Notiz vorhanden, welche von diesem grössten literarischen Ereignisse, das sich im nachbiblischen Judentume vollzogen hat, irgend welche Kunde geben könnte. Indessen haben wir im Talmud selbst noch Spuren, welche uns auf die Entdeckung der dabei angewandten Methode führen. Es sind dies die in allen Tractaten zerstreut vorkommenden Mnemonica (Simanim), welche zugleich

---

84) Lebrecht, Kritische Lese verbesserserter Lesearten im Talmud S. 12—17.

85) S. Anhang V.

beweisen, dass die Kenntniss des Lehrstoffes vorzüglich durch das Gedächtniss vermittelt wurde.

Schon der Thanaite R. Jehuda b. Ilai (150) liebt es, das zu einander Gehörige durch Abbreviaturen, die aus den Anfangsbuchstaben der Schlagwörter gebildet werden, in Kürze zusammen zu fassen.[86]) Der Amoräer Nachman b. Isak wendet kurze Merkworte und Gedächtnisssprüche an, um der Vergesslichkeit ein Gegengewicht zu bieten.[87]) Die Aussprüche der Gesezeslehrer wurden häufig nur durch einzelne ihren Inhalt bezeichnende Wörter,[88]) oder, wenn mehrere derselben

---

[86]) Jacob Brüll, Mnemotechnik des Talmuds S. 24 vgl. Resp. Simon b. Zemach No. 134.

[87]) Das. S. 21, vgl. Ketub. 111b, wo Nachman b. Isak ein älteres Namen-Mnemonicon auflöst. Nach ähnlicher Methode verwendet R. Levi einen bekannten Passus der Mischna (Pesach. 10, 6) als Memorialsaz, der der Verwechslung der für die ausgezeichneten Sabbate vorgeschriebenen Lectionen vorbeugen sollte. (j. Meg. 3, 5 א״ר לוי סימניהן דאילין פרשתא: בין הכוסות הללו אם רצו לשתות ישתה בין השלישי לרביעי לא ישתה). Ein anderer palästinischer Amora, der Mnemonia aufstellt, ist Judan b. Chanin (j. Orla I, 3 א״ר ר׳ יודן בר חנין סימנא דאכיל מן חבריה בהית מסתכל ביה vgl. Kilajim 6, 8 א״ר יודן סימנא. כלים כלאים). Die bei manchen Partieen im j. Talmud sich vorfindenden Hinweise auf frühere Darlegung desselben Stoffes (Frankel Einl. in den j. Talmud 39a) haben mit den babylonischen Simanim nichts gemein.

[88]) Als Beispiel möge hier angeführt sein: כל מקום ששנה רשב״ג במשנתינו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה (bab. bat. 174a) wo durch ערב auf den Ausspruch אם יש נכסים ללוה בין כך ובין כך לא יפרע מן הערב (M. bab. bat. 10, 7) durch צידן auf Git. 7b מעשה בצידן באחד שאמר לאשתו הרי זה גיטך und durch ראיה אחרונה auf den zweiten Fall in M. Synh. 3, 8 מה יעשה זה שלא היה יודע שיש לו עדים .... לא היה יודע שיש לו ראיה .... הרי זה אינו כלום hingewiesen wird. Vgl. noch הלכה כרי שמעון בגרירה הלכה כר׳ שמעון שזורי במסובן ובתרומת מעשר של דמאי (Pesach. 101a) (Ket. 55b) בעאי לאותביתך: נשואין ומלקיות כרבי וסתות ושור המועד כרשב״ג (Jeb. 64b) u. a. ערל הזאה ואוטל סדין בציצית וכבשו עצרת ושופר ולולב (ib. 90b). Die Beziehung solcher die Kenntniss der Materie voraussezenden Merkwörter konnte minder Eingeweihten leicht entgehen. So verlangt im 15. Jahrhunderte Josef Askar von R. Isak b. Scheschet Auskunft über den Sinn des in Bab. bat. 114b und 143b verzeichneten Sazes והלכתא כוותיה דרי יוסף בשדה ענין (al. קנין) ומחצה, die dieser ihm (Resp. No. 430) in sachgemässer Weise ertheilt. Wahrscheinlich befand sich in seinem Talmudexemplare derselbe auch in B. bat. 14b, wo er in dem Commentare Samuel b. Meir's, der diesen an dieser Stelle nicht vor sich hatte, die Erklärung vermisste. (Im Commentare zu den obenangeführten

unter einen Gesichtspunkt gestellt wurden, durch eine aus den Anfangsbuchstaben solcher gebildete Formel dargestellt,[88]) wodurch später, als die damit angedeuteten Säze nicht mehr geläufig waren, die Beziehung mancher mnemonischer Elemente fraglich werden konnte.[89]) In dem Masze, als das Lehrmaterial sich vermehrte, musste auch die mnemotechnische Methode des Studiums sich ausbreiten. Ganze Gruppen und Reihen von Meinungen, die an ein Thema sich anknüpften, von Aussprüchen eines Gesezeslehrers in einem Tractate oder selbst in dem ganzen Gebiete der Halacha, wurden durch Memorialsäze, die aus den Namen der Autoren und einzelnen Wörtern ihrer Ansprüche zusammengesezt waren, oder auch durch Merkworte, die aus einzelnen Bestandtheilen derselben gebildet wurden, dem Gedächtnisse eingeprägt.[90]) So wurde ein grosser über alle talmudischen Materien sich verbreitender mnemotechnischer Apparat geschaffen, mittelst dessen es möglich war, die vorhandene mündlich tradirte Kenntniss auch ohne Einsicht in Schriften, in denen sie verzeichnet war, sich für die Dauer anzueignen. Die Mnemotechnica selbst wurden, da auf sie das Verbot der Niederschreibung von Halacha's keine Anwendung finden konnte, höchst wahrscheinlich von den Lernenden aufgezeichnet, so dass sie ihr Materiale stets vor Augen haben konnten. Der wankenden Gedächtnisskraft war damit eine feste Stüze, die Handhabe, mittelst der es das Erlernte festhalten, das Gewusste reproduciren konnte, gegeben. Die Gesezlehrer schufen sich, indem sie ihr Wissen in mnemonischen

---

Orten wird von R. Samuel b. Meir dessen Inhalt auseinandergesezt, vgl. auch Ar. sv. סרום und כף, Josef Ibn Aknin מבוא התלמוד S. 12 und Binjamin Seeb No. 93). In Mordechai Bab. mez. No. 363 wird er aus drei Stellen und darunter auch aus dem ersten Abschnitte, wo er in den Ausgaben felt, angeführt ופירשו הגאונים תא דלא קיי"ל כרי יוסף אלא בשדה ענין ומחצה כדאיתה בפ"ק דב"ב ובפ' יש נוחלין ובפ' מי שמיתו. Die gegebenen Beispiele lassen sich um zalreiche andere vermehren.

[88]) Solche sind בס"גר, יקנהז u. a. (vgl. Jakob Brüll a. a. O. S. 20.)

[89]) So sind die Commentatoren über die Auflösung der Formel יע"ל קג"ם nicht einig.

[90]) Das Material ist gesammelt in Mnemotechnik des Talmuds S. 30—58, wozu die Nachträge in Ben Chananja 8, S. 186, 187 gehören. Uebersehen wurde nur das Mnemonicon לא תאומה (l. כהות) על שדה בתים (Synh. 103 a.)

Wörtern und Säzen zusammenfassten, Formeln, die jeder Kundige sofort verstand, Punkte und Linien, mittelst deren sie sich auf ihrem Erkenntnissgebiete leicht zurechtfinden konnten. Man hat sicherlich, so lange in den Lehrhäusern die Halacha nur mündlich tradirt wurde, sich des mnemotechnischen Systems bedient; mit seiner Hilfe konnte der Talmud durch R. Asche gesammelt, durch R. Abina II. niedergeschrieben werden.[91]) Die Mnemonica in ihrer Gesammtheit waren selbst schon ein in Formeln und Chiffren aufgezeichneter Talmud; man brauchte sie nur aus der Sprache der Zeichen in die der Worte zu übersezen, um aus der mündlich überlieferten Sammlung ein Schriftwerk zu gestalten.

Die Niederschreibung des Talmuds wurde also an der Hand der Mnemonica, welche bereits in einer schriftlichen Sammlung vorlagen, bewerkstelligt. Jeder Partie der Gemara wurde das Mnemonicon, in welchem ihr Inhalt angedeutet war, vorangestellt, so dass sie selbst nur als eine Explication desselben erschien. Die Mnemonica bildeten jetzt die Titel, Ueberschriften und Inhaltsangaben der Theile, zu denen sie gehörten und wurden noch von den Gaonen dafür gehalten, so dass sie zuweilen, um eine Stelle im Talmud zu bezeichnen, nach ihnen citirten, wie wir etwa nach der Blattseite citiren. [92])

---

[91]) Nach Rappaports Ansicht wären die Mnemonica in der Periode zwischen der Sammlung und der Niederschreibung des Talmuds aufgekommen und zwar wäre dieser an der Hand derselben in der bereits fertigen Ordnung niedergeschrieben worden. (Ker. chemed 6, S. 252 הנה כל הסימנים בש״ס נראו כבר בעצמם מאוחרים שהרי הם מראים לחב על סדר המאמרים או השו״ם של האמוראים בזה אחר זה וזה מורה שהיה הלמידים כבר שונים את הסוגיא על הסדר הנמצא לפנינו ואח״כ היה התלמוד מסודר ונגמר כבר לכתיבה ואז התחילו ג״כ קצת התלמידים לכתוב הסוגיות המסודרות בפיהם וכה נעשה כל התלמוד עד אלא ודאי שנקבעו הסימנים und S. 254 מהרה ממה שקבצו על יד הקונטרסים ואספו אותם לאגדות בעת שהותחל סדר קבוע במאמרים ואוקמתות אך לא היו עוד קונטרסים לרוב. והוצרכו רוב התלמידים לחזור בע״פ הקושיות והתירוצים וכפי הסדר שלמדו כבר בישיבה הן אלה הסימנים היו איפה כמו אותות וסימנים ג״כ להתחלת כתיבת התלמוד. Da diese Methode aber schon in der amoräischen Zeit bestand, so kann man die Entstehung der Mnemonica nicht so spät herabsezen.

[92]) Scherira bezeichnet eine aus Joma c. 6 angefürte Stelle (66b), durch das Zeichen, unter dem sie sich daselbst findet, דהא ר׳ אליעזר דהוא ראש תלמידין ר׳ יוחנן כר שאלוהו הנך מילי דימפרשין בשני שעירי יום הכפורים סימן חלת פלוני כבשת אשם בית ממזר (ed. Wallerstein S. 6, Goldb. 2, S. 12, Juch. 109a). Für אשם muss wol אשה gelesen werden, wie bereits Wallerstein bemerkt; בית bezieht

Von dem weitangelegten mnemotechnischen Apparate, in welchem der talmudische Wissensstoff, ehe er noch zur schriftlichen Darstellung gelangte, in Formeln zusammengefasst war, haben sich in den gedruckten Texten zwar nur noch Trümmer erhalten. Die Copisten glaubten die Mnemonica als überflüssig weglassen zu dürfen, waren diese ja auch, nachdem der Talmud zur Einsicht des Lesers vorlag, ohne irgend einen reellen Wert. Dass sie aber in grösserer Anzal, als derer in den Ausgaben sich findet, vorhanden waren, ersehen wir aus den handschriftlichen Texten, [93])

---

sich auf die Frage מהו לסוד את הבית, und konnte hier nicht לסוד genommen werden, weil es in der darauf folgenden Antwort wiederkehrt, was zu der von Raschi und Tasafot beibehaltenen LA. stimmt. — Eine gleiche Citation ist Ed. Wallerstein 11a ובמי שמת.... מתני׳ ר׳ יהודה היא ובהוציאו לו נמי מזד״ז סימן aus Joma 59a. Für מזד״ז ist מזד״ז zu lesen, indem das Mnemonicon auf die dort genannten Namen Meir, Elie-s-er*), Jehu-d-ah, Elie-s-er hinweist. Auch Jechielides verwendet die Mnemonica zur näheren Bezeichnung der Citate (s. v. בן עזאי s. v. באותן מי מרה במ״ק כ״ה ע״ב. בגמרא האלו מיגלחין סמוך לסימן 5 את, ובפ״ק דקידושין [כ׳ ע״ב] בגמ׳ דעבד עברי בסמוך לסימן עבד ביה).

[93]) In den in דקדוקי סופרים benutzten handschriftlichen Codices finden sich zahlreiche Mnemonica, die in den Ausgabén felen. Wir theilen, da sie in diesem Werke nicht genug sichtlich hervortreten, hier die aus Th. I und II gesammelten zum Beleg für die im Texte ausgesprochene Behauptung mit:

Berachot 5b: תרין ותרין דיהיב רשותא לצלויי סימן (דקדוקי סופרים Th. I, S. 5 No. 50).

ib. 6a: על לבי כנישתא אחור תפילי כי דרגיל סימן bezieht sich auf die drei Säze Rabin b. Ada's [gemäss des Passus ומניין שאפילו אחד ist wol אחור in אחיד zu emendiren] ib. S. 17. Im cod. Paris. (S. 381) das. lautet das Mnemonicon: ib. קבע יצא מתפלל מנחה נהירא שלימא על לבי כנישתא ואנח תפילי כי דרגיל סימן. Die Säze, welche Chelbo im Namen Huna's mittheilt נהירא שלימה ist in נהגה שמים zu emendiren.

ib. b זרב טשאף סימן (ib. S. 20, 4) in cod. P. S. 381 זבר נשא wo lezteres in ושפא zu emendiren.

---

*) Dass der Namen אליעזר mnemonisch ז geschrieben wird, finden wir auch Ketubot 53b, wo einmal der Terminus סימן דגברי „Autoren-Mnemonikon“ vorkömmt, indem nämlich זר״ף ש״ק aus einzelnen Buchstaben von Autornamen, die dort genannt werden, zusammengesezt ist, vgl. in ähnlichem Sinne Ketubot 6a ר׳ חייא בר אבין מתני לה בלא גברי Bechor. 36a יתיב רבינא וקאמר לה להאי שמעתתא בלא גברא Seb. 53b משכו גברא לגברי.

den Scheëltot von R. Achai,[94]) den grossen Halachot von Simon

---

ib. מתלל לפני בטובה שלשה על תנאי דברי ר"א משום ר' יוסי סימן (S. 22) bezeichnet die Worte פני ילט — כל המתפלל אפילו על תנאי — שלשת דברים — טובה מרדות in den unter dem Namen א"ר יוחנן אר"א mitgetheilten Säzen vgl. S. 382.

7 b: ארון מרעין לאה תרבות רשעים קובע שימושה ר"א משום רשב"י סימן (S. 26) Säze R. Jochanan's im Namen Simon b. Jochai's das. vgl. S. 383, wo für die beiden lezteren Worte יקום לגדולים steht.

8 a: ריש לקיש כנסה בעיח חסדא שני פתחים סימן (S. 29) verweist auf zwei Autoren, und den Inhalt ihrer Säze, wie מאיר ערב Pes. 72 a gebildet vgl. S. 383.

ib. חנינה אשה יונתן בתורה יוחנן קבורה חנין קראה רבה בר רב שילא זבי לא ר' נחמן בר יצחק מיתה מר זוטרא בבורסיא סימן (S. 30, 384) fasst mehrere Säze sammt Angabe ihrer Autoren in sich, vgl. ein ähnliches Synh. 19 a Mnemotechnik S. 43.

ib. ידור ישלים ומשלים דרי הונא בר יהודה א"ר מנחם א"ר אמי סימן (S. 31) bezieht sich auf die Säze der im Mnemonicon Genannten nach älteren Lesearten (vgl. das. Note 40.)

10 b: ישרה ממעמקים הדם ריב"י סימן (S. 45) die drei Säze dieses Autors über das Gebet. Die Säze befanden sich in anderer Folge als in den Ausgaben (Note 60 das.)

12 a: אמה כורע השנה חוטא ומתבייש דרבא בר חנינא כבא סימן (S. 84) Säze dieses Autors daselbst.

14 a: בשלום לן ר' יונה ור' זירא סימן (S. 63) 2 Säze R. Sera's daselbst; das Wort בשלום entspricht der Fassung in den Handschriften.

16 b:

יוחנן בפורינו	אלעזר בבשתינו	
חייא נחטא	זירא אומנהינו	
רבי מעזות	רב חיים	
אלכסנדרי העמידני	ספרא שלום	
מר בריה דרבינא נצור	רבא נוצרתי	(S. 76)

סימן. ששת בבית המקדש bezeichnet die von den genannten Gesezeslehrern verfassten Gebete. In Z. 1 und 2 sind die Autoren und ihre Säze verwechselt, wie es auch die Handschrift so giebt.

17 a מאיר גמור רבנן תבירי אביי ערום רבא בחכמה רב לעוה"ב סימן (S. 79), gleich den vorigen gebildet.

19 a יצחק מספר ריב"ל מטה אצל ר' ישמעאל ר' יהושע בן לוי בעשרים סימן (S. 89). Die Gruppe Berachot 19 a oben, die Hinzufügung von וארבע (Rabbinowiz Note 8) ist überflüssig, da sehr oft nur ein vereinzeltes Wort aus dem Zusammenhange herausgerissen wird, um das Mnemonicon zn vervollständigen.

ib. 20 a ר' פפא בניכא גודלו (l. גידל) ור' יוחנן אשערי תפלה סימן (S. 95.)

21 a: ספק עמד והתפלל סימן (S. 100). Die Anfänge der von R. Jehuda im Namen Samuel's mitgetheilten Säze, daher die Ergänzung אמר שמואל im ersten geboten ist.

Kijära, [95]) dem Sendschreiben Scherira's, [96]) dem „Schlüssel“ R.

22b: בעל קרי ראה ומצא מים צריך או אינו צריך סימן (S. 110) s. Note 6 daselbst.
36a' hat ein Codex vor קורא רב יהודה die Worte מלק״דש סימן (S. 197 Note 3) zur Zusammenfassung der im Schlussbescheide genannten Gegenstände מלתא — קסתא דשערי.
43b: ריח בחורים יפה ככבשן (S. 230) ein etwas frivol klingendes, aber gelungenes Mnemonicon für die Säze Mar Sutra's das. (Für den vierten Saz war wol ursprünglich noch das Merkmal ירח vorhanden, das als, gleichlautend mit ריח dann ausgelassen wurde.)

Moëd katon 14b: סגל (רגל .l) חספוריה עטיפה תפלי שלום סימן (Var. lectiones II. 3 S. 45 vgl. Note ה daselbst)
ib.: רין מתעטף שלום תורה רחץ שמש וקרבן סימן vgl. das. Note א׳.
15a: תורת כבס קריעת מטה סימן (S. 47).
ib. 6: עשה מלאכה רחץ ונעל ושמיש קרבן סימן.
ib. 20a: חי מצ״ל סימן (S. 65) stimmt ganz zu den Lesearten der Ausgaben; für den zweiten gleichlautenden Autornamen wurde zur Unterscheidung noch ein Buchstabe von dem Namen des Vaters genommen; ein Denkwort חמץ hätte auch eine unbeabsichtigte spöttische Bezeichnung dargestellt, die man vermeiden wollte.
ib. 22a: טצח עשרה מבריל שולל סימן (S. 75) vgl. Note ר׳ das.
ib. חכם מביה״ם יציא וחלה סימן (S. 76) Note ט׳.
26b: תחלת אבות בעומר יצא וחלה סימן (S. 92) bezieht sich auf die dort angeführten Boraita's [בעומר ist vieleicht vor אבות zu stellen und soll עולא מאיר יהודה andeuten, da hier eine Verwechslung leicht möglich ist.]
26b: הלך כפה זקף וכפה סימן (S. 93) vgl. Note ה׳; auf die lezten zwei Boraita's wurde der langen Unterbrechung halber keine Rücksicht genommen.
ib. 27a: (S. 97) [קלתות] זכורית פני דרגש מעין נרת זב קשה סימן Note ע.
ib. (S. 98) נענע נשיא שוב סימן (vgl. Note ל׳.)
ib. (das.) סימן (al. משקיר) לחם בעיר משקיר. — Aus diesem Mnemonicon ist die Richtigkeit der LA. מתקשר ersichtlich, vgl. Zunz Literaturgeschichte S. 15, Anm. 3, Kämpf המגיד 1864 S. 29.
ib. 28b (S. 104) אגא (אלא .l) בכא (ככא .l) לשילי מעטיף תורי רהטי גמלו [ותבילי] סימן Dies dürfte die ursprüngliche Fassung dieses Denksazes gewesen sein.

Taanit 3b (Var. lect. III, 1 S. 10, Note מ׳: סימן בחמשת טורי גבוט צירכה מרבנן דרתח bezeichnet Säze Rabba's daselbst.
ib. 6b (S. 24): רביעה בתביה ברכה גדולה סימן Abahu's Säze über den Regen.

[94]) Scheëltot No. 83, c. עשב״ב סימן ist wol שעשב״ב zu lesen und auf die in Bab. bat. 150b in dem Saze R. Nachman's aufgezälten Themata שכיב, מרע עבדו, אשתו בניו מברחת zu verwenden — ib. No. 31 עפח״ין קפחן fasst die verschiedenen Arten von Bürgschaft und Uebername zusammen, die Bab. bat. 17a von Huna aufgezält werden (ערב פורע חייב נותן — קבלן פורע חייב נותן) und das Mnemonicon veranlasste wol die LA. נותן für אתן dortselbst. Ib. No. 54

Nissim's,[97]) dem Compendium Alfasi's,[98]) dem Lexikon R. Natan's,[99])

בושי — בודק — אוליוסטון — מרתף — צמוקים gehört zu Baba bat. 97 b: סימן כבלמץ ebenso wie קוסם — מזוג — מגולה — שמרים — ריח רע ib. סימן קושג"ר bezeichnet.

[95]) Halachot gedolot ed. Venedig p. 58 b: תני כולהו הילכתא ניגהו או חולץ כונס או כונס חולץ פקח פקחים, פקח לאחיות פקח פקחים פקח לנכריות סימן bezieht sich auf die aus Mischna Jebamot 14 angeführten Fälle von ב׳ אחין אחד חרש angefangen, wo in den ersten drei Fällen von der Ehe eines Bruderpaares mit einem fremden Schwesterpaar gehandelt wird, in der Art, dass in dem ersten und dritten nur ein Theil zurechnungsfähig ist; die anderen Theile stellen dasselbe Verhältniss bei der Ehescheidung dar.

ib. p. 83 a תנו רבנן אס"ק שב"ז סימן הרי את אשתי הרי את ארוסתי ה"א קנויה לי הרי את (l. זו) מקודשת הרי את שלי [הרי את ברשותי] הרי את זקוקה לי הרי זו מקודשת vgl. Kid. 6 a, woher die Boraita sammt dem Mnemonicon wahrscheinlich entnommen ist.

ib. זרק אבא פלתי׳ סלע לעני כלב סימן in Bezug auf die Kid. 8 b hinter einander angeführten Boraita's.

ib. 87 a: משוך אמשיכו להו יהוב יהבי להו זל יקר (זול) סימן war aus Git. 52 a entlehnt, um die Fälle משוך — אמשיכו להי — יהבו — יהבי להי, bei denen זל und איקר besprochen werden, zu bezeichnen; das eingeklammerte Wort ist wol felerhaft.

ib. 96 a: פיל"א שי"א סימן aus Bab. mez. 67 b, wo es wol פפא — לא ... ששת רבינא — מר זוטרא — bedeutete; man müsste dann שר"א für שיא lesen.

ib. 107 b: סימן עבד ועבדים עדות קרקע תינוק אשה ושטר bezeichnet die von Abba an Josef b. Chanan mitgetheilten Halachas (Bab. bat. 128 a und b), für die dritte felt das Merkwort, während für die vierte zwei: עדות קרקע vorhanden sind.

[96]) Siehe Anmerkung 92.

[97]) Nissim hat wol selbst keine eigenen Mnemonica, aber durch ein Citat, das er gibt, macht er es ersichtlich, dass zwei Stellen in Nasir 38 a. nur als solche im Texte stehen. Er citirt nämlich dorther (Mafteach ed. Goldenthal 39) אמר ר׳ אלעזר עשר רביעיות נקיט ... נזיר ועושה פסח שהורו למקדש ומתים סימן ... חלה נזיר מצורע שנפלו בשבת סימן. In den Ausgaben felt das Charakterikon סימן, vgl. Jizchaki z. St.

[98]) vgl. Mnemot. S. 19. Alfasi Chulin 844 scheint das Mnemonicon תק"י selbst verfasst zu haben, um einem Missverständnisse vorzubeugen. Im Talmud Chul. 105 a heisst es nämlich: והלכתא בכל מילי הוי קינה לבר מקמחא תמרי וירקא; hier hätte wol leicht eine LA. קמחא דתמרי entstehen können, währenddem thatsächlich Palmenmehl nicht gemeint ist. Alfasi ändert die Reihenfolge der genannten Gegenstände, sezt ein Waw copulativum vor קמחא und fixirt dies durch das Mnemonicon תק"י.

[99]) Siehe Anhang VI.

dem Ittur Isak b. Abba-Mare's,[100]) den Tosafot R. Jesaia de Trani's [101]) und jüngeren Werken,[102]) in welchen talmudische Mnemonica angeführt oder erklärt werden, die wir in dem Texte der Editionen vermissen oder als solche nicht erkennen. Ja selbst in diesem sind noch stellenweise Spuren von ausgeschiedenen Memorialsäzen zurückgeblieben [103]) oder Wörter, die, nur zu mnemotechnischen Zwecken in den Text eingetragen, nachher als Theile des Ausspruchs, neben welchem sie angebracht waren, betrachtet wurden [104]).

Mittelst der mnemotechnischen Methode, die auch die Gaonen und die Gesezeslehrer des Mittelalters für die Formulirung ihrer Entscheidungen anwenden,[105]) haben die Saboräer das ganze amoräische Lehr-

---

[100]) Ittur ed. Lemberg II, 15a col. b, vgl. meine Notiz in הלבנון 1869 S. 19 und הגשר 4, 134. Jom-Tob Ischbili hat danach zu Erubin 94a. והאי מלחשי״ך סימן הלבנה (l. הלכה). Ib. 46a סימן כרכא דאקפי עשרה חרוב לאי״ד (l. לוד) נשים שואלות ושונות bezeichnet die acht Aussprüche Josua b. Levi's (Meg. 3b, 4a).

[101]) Tosafot ed. Lemberg I 21b, wonach im Pesachim 100a סימן מתב״ם gestanden hatte, wahrscheinlich um ר׳ ירמיה א״ר יוחנן ר׳ אבהו ר׳ יוסי ב״ח zu bezeichnen (vgl. Tosaf. sv. הי״ג); ib. II, 1a, wonach in Baba kama 6a nach הצד השוה שבהן noch סימן מצוי רשות מעשיו כח angemerkt gewesen wäre, sicherlich um die unterschiedenen Eigenschaften von בור zusammen zu fassen.

[102]) Jehuda da Modena führt in seiner לב הארי׳ betitelten Mnemonik (II, 2) zwei talmudische Mnemonica an, die in den Ausgaben felen: ובגמרא ג״כ סימנין להלכות כמו במציעה פ״ק סימן רמי בר חמא שליחא דמתיבתא דכוליה מסכתא ועוד שם סימן גיח״ף בי״ד ובמקומות רבים. Der Sinn dieser Mnemonica ist nicht zu enträtseln, da ihr Ort nicht näher angegeben ist. Ob das Mnemonion מ״ם שו״א über die Pentateuchstellen von zweifelhafter Interpunction (Joma 52a), das die Tosafot (Ab. sar. 20a sv. אחר) anführen, talmudisch ist, ist zweifelhaft.

[103]) In Bab. bat 113a ist das Wort סימן stehen geblieben und das Mnemonicon ausgefallen (Mnemotechnik S. 18.)

[104]) Siehe Anhang VII.

[105]) Die Weisen von Lucena beriefen sich vor dem Gaon Sar-Schalom (869—879) auf ein Mnemonicon, nach welchem zu dem Rituale für den Pesachabend drei Segenssprüche über das Händewaschen gehören, und er erklärte dies für eine irrige Usanz (Sidd. Amram 40a שמא עדיין יש בידכם אותו טעות שפירשו רבנן שבמקומכם לפני מר ר׳ שר שלום גאון ז״ל שאנו מברכין בפסח ענט״י ועל רחיצת ידים ועל שטיפת ידים וסימן נר״ש וצוה וכתבו לכם שטעות גדולה היא וחכמים ובעלי תורה עשו כטעות זה, vgl. Isak Giat הלכות II. p. 101 Temim Deïm No. 66. Nach Ascheri (Berach. 8 Ende) wurde hier (vgl. Jes. Berlins Glosse das.) ein Passus aus Chul. 127a als Mnemonicon verwendet. Aus älterer Zeit werden Mnemonica von Saadia (וסי׳ הסכה in חדושי הרשב״ץ 8a Asulai Birke Josef II, 598) von Hai und Scherira (Ascheri H. tefillin No. 5 Or Sarua I, 558, Maimoniot Tef. III, 5, Tos. Menach.

material zusammengefasst. Die Merkworte und Memorialsäze waren die Klammern, durch welche die verschiedenen Gruppen des talmudischen Wissenstoffes an einander gefügt wurden. Allein bei dieser grossartigen compilatorischen Arbeit, die an einem oft verworrenen und durch einander geworfenen Material durchzuführen war, musste mit der Sammlung die Sichtung und rechte Vertheilung desselben sich verbinden. Die Saboräer richteten sich dabei nach der in der Mischna gegebenen Reihenfolge der Halacha's. Diese war bereits vom Patriarchen R. Juda in Ordnungen, Tractate und Abschnitte eingetheilt. Die Saboräer sezten die Eintheilung fort, indem sie die Abschnitte in einzelne Absäze zerfallen liessen, denen die zu ihnen gehörende gemaristische Erläuterung folgte; im Texte desselben waren dann die einzelnen Stücke der Mischna, auf welche eine solche sich bezog, vermerkt.[106]) War eine Boraita oder eine Lehrmeinung eines Amora selbst Ausgangspunkt und Gegenstand einer Discussion gewesen, so wurde diese dort eingefügt, wo jene früher bei der Besprechung des in der

---

34b) erwähnt. Gerschom b. Jehuda machte aus seinem Namen ein solches (Or Sarua II, 92.)

[106]) In Sed. Tan. ed. Luzz. p. 138 wird über die Thätigkeit der Saboräer bei dem Abschlusse des Talmuds berichtet: לא הוסיפו ולא הפליגו מדעתם אלא תקנו פרקי כל תנויי כסדרן („sie haben nichts hinzugefügt und nichts durch eigene Erkenntniss erweitert, sondern nur die gemaristischen Erläuterungen zu den Mischna's nach der Reihenfolge derselben in Ordnung gebracht"). Mit פירקא wird hier wie in Berach. 6a der fortlaufende Lehrvortrag bezeichnet. Die Mischna selbst lag ihnen, wie die im Talmud häufig vorkommenden Ausdrücke רישא und סיפא beweisen, sogar schon in ihrer Eintheilung in einzelne Absäze vor, doch waren diese ursprünglich nicht von einander getrennt. Sowol im palästinischen als auch im bab. Talmud wurde die Mischna dann, je nachdem der Umfang der gemaristischen Erläuterungen es erforderte, in einzelne Partieen zerlegt. Die in beiden Talmuden verschiedene Eintheilung der Mischna kann daher für die Beurteilung der ursprünglichen Anordnung nicht als massgebend erachtet werden. Der Complex der Mischna wurde nur getheilt, wo zu den einzelnen Halacha's weitläufige Erörterungen vorhanden waren, so dass jede als ein besonderes Thema erscheinen musste, sonst blieb derselbe ungetrennt. So bilden Berachot III, 6, 7, 8, IV, 1, 2, 3 nur einen Paragraphen, während sie im p. Talmud schon zerlegt sind. In b. Berachot 20a war נשים ועבדים וכו׳ ursprünglich nur eine Anzeichnung aus der Mischna. Wie bei dieser waren in den ältesten Texten wol bei allen das betreffende Mischnastück vollständig wiedergegeben und sind erst später die Anfangspassus mit einem angehängten „u. s. w." (וכולי) dafür eingetreten.

Mischna gegebenen Stoffes in Verwendung gekommen war.[107]) Säze, die von einem Autor stammen [108]) oder um ein Thema sich gruppiren, und besonders Complexe von Hagada's wurden an passendem Orte angebracht,[109]) oder wiederum so vertheilt, dass jedes Stück an eine inhaltsverwandte Partie sich anschloss.[110])

Die Saboräer haben selbst dem von ihnen geordneten Talmud nichts hinzugefügt, aber ihre ergänzenden und erklärenden Bemerkungen, ihre Erläuterungen und Decisionen wurden von Späteren so wie zuweilen auch manche gaonäische Zuthaten in den Text hineingetragen. Wahrscheinlich waren diese ursprünglich als Glossen und jüngere Nachträge am Rande angemerkt und sind dann von Abschreibern, welche zwischen dem Grundtexte und den Additamenten nicht mehr zu unterscheiden wussten, diesem einverleibt worden. Die nachamoräischen Zusäze, welche auf diese Weise ihre dauernde Stelle im

---

[107]) Die Recapitalation wird durch אמר מר oder durch גופא („Gegenstand") eingeleitet. Das früher gelegentlich Angeführte wird zum Gegenstande einer selbstständigen Verhandlung gemacht.

[108]) So Berach. 6 b Aussprüche R. Chelbo's im Namen R. Huna's, ib. 11 a Säze R. Jose b. Chanina's im Namen R. Elieser b. Jakob's und ähnliche.

[109]) So Traumdeutungen in Berachot c. 9, Aussprüche und Erzälungen über die Zerstörung Jerusalems und Betars Git. c. 5, ein fortlaufender babylonischer Midrasch über das Buch Ester in Meg. 10 b—17 a, die Gespräche Alexanders mit den Weisen des Südens Tamid c. 5, die Reiseabenteuer Rabba b. Bar-chana's Bab. bat. c. 5. Es bot sich in den vorangehenden Erörterung für solche Partieen stets ein Anlehnungspunkt dar, der zuweilen ziemlich ferne liegt. So fand die Erklärung einiger Verse in 2. Kön. 4, wo von dem Propheten Elisa die Rede ist, in Berach. 10 b nur darum Plaz, weil 10 a gesagt wird, dass sich Jehoram an ihn gewendet habe, הכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע.

[110]) In Chul. 28 b wird ein Gespräch mit der einleitenden Formel „und noch fragte er ihn" angeführt, ohne dass aus demselben ersichtlich ist, welche Person hier die Frage gestellt und welche dieselbe beantwortet habe. Erst am Schlusse erfaren wir, dass die erstere ein Hegemon gewesen. Daraus haben die Commentatoren mit Recht geschlossen, dass hier wie in Bechorot 5 a R. Jochanan b. Sakkai und der Hegemon קונטרוקס die redenden Personen sind. Den Saboräern lag ein Complex von Controversen zwischen beiden vor, den sie so vertheilt haben, dass jede an passendem Orte angebracht ist. Wie wortgetreu sie das Recipirte wiedergegeben, ersehen wir daraus, dass sie selbst die zum Verständnisse unumgänglich notwendigen Aenderungen unterliessen.

babylonischen Talmud erhalten haben, sind viererlei Ursprungs und zwar wird ein Theil auf die Saboräer, ein zweiter auf Entlenungen aus den Vorträgen und Schriften des R. Jehudai Gaon, ein dritter auf die Schüler, welche nach einer Halle (tarbiza) des Lehrhauses, in welchem sie ihre Versammlungen hatten, Tarbizai genannt wurden, und einvierter auf Einschiebungen von unbekannter Hand zurückgeführt.

Den Saboräern gehören ausser den bereits erwähnten Partieen noch die Bemerkungen an, welche die Aufstellung einer Frage, deren Beantwortung eine selbstverständliche ist, durch den Hinweis auf ihre tiefere Beziehung rechtfertigen.[111]) Von manchen Stellen, deren Autorschaft ihnen zugeschrieben wird, weil sie nicht recht zum Contexte zu gehören scheinen, ist dies eben so wenig ausgemacht,[112]) wie von den

---

[111]) Diese Stücke, die sich durch die Frageformel דקארי לה מאי קארי לה kennzeichnen, gehören nach einer Tradition bei Josua Benveniste (הליכות עולם 9a vgl. Frankel Mtschr. 1861 S. 267) den Saboräern an. Eine Prüfung der Stellen (Joma 80b, Jebamot 11a, 14a, 72a, Ketub. 16a, 36a, Bab. bat. 2b, 147a, Nid. 64a) führt zu derselben Einsicht. In Joma und Ket. 36a, wo die Frage mit משום דקא בעי למירמא אחריתי עליה schliesst, wurde ein zweites ורמינהו, welches den weiteren Einwand der Amoräer einleitete, durch die saboräische Bemerkung überflüssig gemacht. In Jebam. 72a wird nachgewiesen, dass der Fragesteller durch eine am Schlusse der Boraita angeführte Belegstelle irre geleitet wurde. Aus dem Charakter und der Ausdrucksweise dieser Bemerkung (הוא סבר מרקא נסיב לה חש"ס קרא דאיריתא היא ולא היא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא) geht ihr jüngerer Ursprung klar hervor. In Ketub. 16a ist die ganze Partie bis הרי שור שחוט לפניך incl. saboräisch (darin אפירקא קמא ... אתאי פירקין). In Bab. bat. felte das mit הקארי לה beginnende Discussionselement in manchen Handschriften (Nachm. zu Bab. bat. 18b.)

[112]) Von der Stelle Pesach. 102a תניא כוותיה דר' יוחנן חברים שהיו מסובים לשתות יין ועקרו רגליהם וחזרו אין צריך לברך vermutet Serachja ha-Lewi (zu Alf. Pes. c. X), dass die Saboräer sie hinzugefügt haben ברוב הספרים גרסינן בהא תניא כוותיה דר' יוחנן יש שגורסין תניא כוותיה דר' חסדא משום דקשיא להו אם אית דתניא כוותיה דר' יוחנן היכא אסיקנא בתיובתא מהאי דתניא שינוי המקום צריך לברך הוה לן לשנויי ולמימר: אמר לך ר' יוחנן אנא דאמרי כי האי דתניא, ואנן לא מצאנו כזה בכל התלמוד תיובתא דפלוני ותניא כוותיה ובעל הסברא זה אומרים שאין טעון ברכה לאחריו במקומו ויש שמוחקין בריתא זו מן הספר לגמרי, מפני שקשים עליהם דברים הללו.... ואנן כוותיה דר' יוחנן גרסי' בהא בריתא בתריתא דבמסקנא בודאי שאין לנו כיוצא בזה בכל התלמוד תיובתא דפלוני ותני כוותיה אלא יש לומר שמא חיצונה היתה שהגיעו' ליד רבנן סבוראי מאחרי סתימת התלמוד וקבעוה בגמרא.

Unsere Ausgaben haben zwar hier den Namen ר' חסדא für ר' יוחנן; dieser ist aber nach einer Correctur der französischen Commentatoren Raschi und

Einrichtungen, welche man von saboräischen Anordnungen herleitet,[113]) weil solche sich aus dem Talmud nicht nachweisen lassen. Dagegen

---

Samuel b. Meir in den Text hineingetragen. Aus älteren Citaten (Hal. gedol. ed. Venedig 12 b, Meg. Setarim bei Ascheri 132 a vgl. Chananel zu Pes. ed. Paris p. 158, wo nur תניא) geht hervor, dass ursprünglich der Name Jochanan hier stand. Diese LA. wird durch Serachja und selbst durch seinen Antagonisten Nachmani in Milcham. z. St. gerechtfertigt. Die Parallele, die Nachm. für die ganz ungewöhnliche Erscheinung, dass nachdem wie hier (תיובתא דר׳ יוחנן תיובתא) eine Ansicht durch eine entgegenstehende Boraita zurückgewiesen ist, am Schlusse der Discussion nachträglich eine Beweisstelle dafür beigebracht wird, aus Erub. 3b (א״ל ר׳ פפא לרבא תניא ... דמסייע) anführt, deckt zwar den vorliegenden Fall nicht; es lässt sich aber darum doch nicht die angeführte Boraita als ein jüngerer Zusaz bezeichnen. Man kann beinahe behaupten, dass sie dem Gaon Jehudai bereits vorlag. In Resp. Gaon. ed. Lyck, No. 45 giebt dieser nämlich auf eine Anfrage, welcher im Talmud erwähnten Ansicht man hier zu folgen habe, den kurzen Bescheid אמור רבנן ועבדינן לחומרא כשמואל. Die Motive zu demselben scheint Halach. gedol. l. c. zu enthalten. Demnach hätte also diese Boraita ihm als ein Moment der Erwägung gegolten. Dass הכי אמר גאון דהילכתא כמעשה דר׳ חינא ein Theil des von Jehudai gegebenen Bescheides (Resp. l. c.) ist, geht aus den Worten R. Nissims (bei Or Sar. II, 23 וכן כתב ר׳ נסים זצ״ל בשם מר ר׳ יהודאי גאון דהילכתא כשמואל וכמעשה דר׳ הונא ורבה דהוו להו בתראי) hervor. Die Authenticität der LA. ר׳ יוחנן und der amoräische Charakter der angeführten Talmudstelle ist demnach so gut wie gesichert.

[113]) Man kennt vier Gesezes-Institutionen, die von den Saboräern hergeleitet werden und zwar: 1. das Verbot des unteren Darmgewindes (כנתא) zum Speisegenusse. 2. Die Einsezung des ersten Kapitels im Buche Josua als Haftara für den Tag der Tora-Freude. 3. Die Bestimmung, dass der Schluss-Lectionar (Maftir) den sieben zu den allsabbatlichen Tora-Vorlesungen Anzurufenden beigezält werden kann, wenn nicht früher schon das übliche Kaddisch-Gebet vorgetragen wurde. 4. Die Anordnung, dass der zalungsunfähige Schuldner den schweren Manifestationseid zu leisten habe. Es ist, um die Autorität der Saboräer in denselben annemen oder aufgeben zu können, notwendig, die Quellenberichte zu vergleichen.

Die erste Institution soll nach R. Isak Or Sarua (O. S. I, 475) im Talmud (Chul. 113 a) mit den Worten אבל כנתא גופה אסירא erwähnt gewesen sein. Im Codex R. Gerschom's lautete dieser Passus אבל כנתא עצמה יש בה דם (O. S. l. c.) währenddem R. Natan (Ar. sv. הדר) denselben nur als eine Erklärung der „Gelehrten von Mainz" (פירוש חכמי מגנצא) kennt. In den grossen Halachot (ed. Venedig 133 b) und bei Raschi (zu Chul. l. c.) wird in diesem Sinne entschieden, doch wissen Alfasi und Maimuni nichts davon. Isak b. Abba-

ist aller Grund vorhanden, manche gemaristische Erläuterung, die, wie sich aus ihrem Inhalte und auch aus der Art, wie sie vorgetragen

---

Mare schreibt diese Anordnung den Gaonen Mar Rabba und Mar Huna zu ואיהו הוא דאסר כנתא fol. 120a) und ihm entnehmen diese Angabe Nachmani zu Kid 3a (wo כנתא für בניטא zu lesen) und Jom-Tob v. Sevilla (bereits bei Conforte 2a angeführt). Im Ebn-ha-Eser (bei O. S. l. c.) und in ha-Pardes (No. 233) wird sie von Jehudai hergeleitet. An lezterem Orte findet sich folgende nähere Auseinandersezung מצאתי כתוב כנתא רבנא ר' יהודאי גאון ז"ל גזר עלה שלא תתבשל בקדרה ואומר לי רבינו נ"ע שהוא אינו אוכלה וגם רבו של רבו כן אבל בניו אוכלין ומצאתי גם בתשובת שאילות של ראשי ישיבה שמר ר' יהודאי ז"ל גזר על כנתא לפי שאין בקיאין לבודקה ואני שמעתי מה"ר יקותיאל . . . . גם ר' יצחק לוי תמה על מר ר' יהודאי גאון . . . . ועוד שכתוב בהלכות גדולות כנתא לא נפיק מידי דמא לעולם . . . וקא דאמרינן בכתובות פ"ג האי טבחא דזבן תרבא דאטמא בתר כנתא אלמא שריאי לדעתי כשם שאסור להתיר וכו' אבל הרוצה להחמיר וכו'. (Die zulezt angeführte Talmudstelle ist noch näher nachzuweisen). R. Nissim, dem das hier citirte gaonäische Responsum noch vorgelegen hat, berichtet im Namen R. Jehudai's, dass die Saboräer diese Sazung statuirt hätten (Nov. zu Chul. 113a ור' יהודאי ז"ל כתב דכנתא גופיה אבירא לפי שיש שם ורידין קטנים מאד ואע"פ שחתכן מולחן עד שיוציא הוורידין ואמר דרבנן סבוראי גזרו בה. Man ersieht aus dieser Stelle, dass ursprünglich nur die Entfernung der bluthaltigen Adern vorgeschrieben und nachher erst das Genussverbot auf das Ganze ausgedehnt wurde. — Für No. 2 ist nur die Vermutung Isac b. Jehuda's als Zeugniss anzuführen (Or Sar. II, 393 נ"ל שבימי רבנן סבוראי שעמדו אחרי האמוראים הנהיגו כן שיש כח בידם ולמדו תורה בפיהם. Im Amram-Siddur (52a) wird dies als partieller Usus erwähnt. In Meg. 31a hatten einige Codices sogar für ויהי כלות משה die LA. ויהי אחרי מות (vgl. Nissim zu Alf. Meg. 1100 Meïri z. St.). Isak b. Jehuda gibt an einer anderen Stelle (Ha-Pardes 61b, 62a) an, dass er den Brauch, Jos. 1 am Freudenfeste zu lesen, aus den grossen Halachot kenne und in dem babylonischen Bibelcodex des R. Mose b. Meschullam, (vgl. Or Sar. II, 393), in dem die Haftaras bezeichnet standen, dasselbe vermerkt war (אני מצאתי בהלכות גדולות יש שמפטירין בויהי אחרי מות משה ויש שמפטירין בויעמד שלמה . . . ומצאתי סמך . . . כשבא לידי הספר של ה"ר משה בר משולם שהובא מארץ בבל והיו בנביאים סימני הפטרות לפרשות לכל השנה). Wenn in Tosaf. zu Meg. l. c. Hai Gaon als Schöpfer dieser Anordnung genannt wird, so beruht dies auf einer falschen Auflösung der Abbreviatur ה"ג d. i. הלכות גדולות in האי גאון.*) Die eigentliche Quelle dieses Brauches ist nicht mehr vorhanden. — Für Nr. 3 besteht ein Zeugniss des Gaons Natronai (bei Alf. Meg. IV, No. 1125 אשכחן לר' נטרונאי גאון דאמר משמיה דרבנן סבוראי דהיכא דקרו שיתא ואפסיקו בקדיש הדר אפטרו אינו עולה למנין ז' וטעמא רבה ומסתבר הוא . . . עולה היכא דלא אפסיקו) vgl. Soferim 11, 3, ha-pardes 59, Amram und Jeh. in Mord. Meg. 809, Tanja No. 16.

---

*) Büber (הכרמל Mntsschr. II, S. 140), der הלכות גדולות für die irrige Auflösung hält, hat die Stelle in Ha-pardes übersehen.

wird, als jüngerer Nachtrag kennzeichnet,[114]) den Saboräern zu vindiciren. Zalreiche halachische Decisionen sind zu ihrer Zeit in den

---

Abudr. 52a, ha-Manhig 28a, Tosaf. Meg. 23a sv. חד und besonders Hajaschar No. 619—623 (in Jehudais resp. das. p. 74a ויקשיא לך קדושיתא בעניינא דיומא בדלא אפסיק בקדיש אבל אי איפסק אלו לחומרא וקרו ז' בעניינא דיומא).

Ueber die lezte Anordnung referirt Maimuni (H. Malweh we-Loweh II, 2) in folgender Weise שראו הגאונים הראשונים שעמדו אחר חבור הגמרא שרבו הרמאים וננעלה הדלת מפני לווין התקינו שמשביעין את הלוה שבועה חמורה כעין של תורה בנקיטת חפץ שאין לו כלום יותר על הדברים שמסדרין לו, vgl. Ittur bei Maggid Mischneh z. St. Mamoniot. das. Semag Geb. No. 93, Choschen Mischpot No. 87, 22.

[114]) In den Worten דיקא נמי דקתני טרף כדכתיב עלה טרף (Nidda 4b) erblickt Maimuni Mischacommentar zu Sab. 4, 6) eine hinzugefügte saboräische Erläuterung פירוש הזה אינו מן הגמרא אלא שכתבוהו בגליון מן פי' סבוראי וכתבן המעתיק בתוך הדברים ולא נזכרו (l. נזהרו) עליהן. Auf diese Stelle hat bereits Zunz (gottesd. Vortr. S. 56 Anm. 1) hingewiesen. In einigen Jizchaki vorgelegenen Texten war hier vor den angeführten Worten noch zu lesen ואית דאמרי טרף מעליטו של זב, indessen felen dieselben schon in Ar. sv. טרף. Frankel (Mntsschr. a. a. O.) vermutet von vielen Stellen, dass sie saboräische Hinzufügungen seien, doch lässt sich dies von Partieen, in denen Originalaussprüche von Amoräern vorkommen, nicht so leicht annehmen.

Sicherlich nachamoräisch, also mindestens den Saboräern angehörig sind: Moëd kat. 3b כרבעינן למימר לקמן*), Ketub. 41b von וחילכתא bis zu Ende des Abschnittes (wiederholt Bab. kam. 15b) Nedarim 16a אביי לא אמר טעם כר' אשי . . . ורב אשי נאדי מן טעמה דאביי . . . ואיכא לתרוצה נמי . . . לא אוכל משמע. (Dass hier eine jüngere Hinzufügung vorliegt, bedarf für den Kenner keines Nachweises), Chul. 3b רבינא ורבה בר עולה כאביי ורבא ורב אשי לא אמרי לדבריו דאביי קאמר וליה לא סבירא ליה. (Diese Auseinandersezung der verschiedenen Standpunkte kann nur als das Resultat einer recensirenden Revision, wie sie eben die Saboräer vorgenommen, erscheinen, ib. 31a. Von ה"נ מסתברא דאי ס"ד מחטא דאושכפי bis איגמל שיש לו קרנים, ib. 62a הוא דלא דריס ודחיק (Ittur II, 18b ורבנן סבוראי איסיפו עליה דלא דריס ודחיק), ib. von פריך ר' אחא 65b bis כי האי גוונא מהכא (66a.) Ueber die hier gebrauchte Bezeich-

---

*) Die Saboräer haben zuweilen, wo ein Saz angeführt wurde, der bald noch einmal angeführt wird, blos mit dem Ausdrucke „wie wir weiter sagen werden“ (כדבעינן למימר לקמן) auf denselben verwiesen, (vgl. Frankel S. 271), doch sind solche Stellen nicht als Zusäze sondern als Abkürzungen des ursprünglichen Textes zu betrachten. In Meg. 2a und Sab. 4b ist von Späteren, um das Verständniss zu erleichtern, der betreffende Ausspruch wieder an seine Stelle gesezt, aber die frühere Verweisung doch belassen worden.

Lehrversammlungen festgestellt und nachher im Texte angemerkt worden.[115])

Jüngeren Ursprungs und darum auch geringeren Ansehens sind die aus Erklärungen des Gaon's R. Jehudai hervorgegangenen Interpretationen, wie auch die aus seinen Halachas in den Talmudtext

---

nung תנא דבי רב für eine unter der Formel ת״ר angeführte Boraita vgl. Friedmann Einl. in die Mechilta S. 17 u. 44.

[115]) Von der Norm והילכתא תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב (Bab. mez. 42a) die Simon Kijara (gr. Halachot ed. Ven. 93a) und R. Chananel (Tosafot z. St.) bereits in ihren Texten hatten, wird im Tosafot Kid. 52a bemerkt, dass sie saboräischen Ursprungs sei (ואח״כ נפסקה הך הילכתא כרבנן סבוראי). Man kann diese Bemerkung dahin erweitern, dass ein grosser Theil der zalreichen die Discussion abschliessenden Normirungen (Hilcheta) von den Saboräern hinzugesezt wurden. Von ihnen stammen vielleicht Berach. 48a ולית הילכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאר״נ. In Tosaf. z. St. wird bereits darauf hingewiesen, dass dieser Passus nicht organisch dem Contexte eingefügt ist. Denselben haben bereits die gr. Halachot und R. Hai Gaon bei Ar. sv. פרח; R. Natronai kennt dasselbe als eine aussertalmudische Tradition, nach welcher auch der Ausspruch R. Nachman's keine practische Anwendung findet (Sid. Amram 11a ועוד בפירוש שמענו מרבותינו שאלו שמועות של ג׳ שאכלו כאחת כגון תשעה ועבד וכו׳ וקטן היודע למי מברכין אינן הלכה ואין עושין מעשה כמותן vgl. Maimon. zu H. Berach. 5, 7.) In änlicher Weise war auch Nid. 67a bemerkt ולית הילכתא ככל הני שמעתתא, nur ist dieser Passus in manchen Codices ausgefallen (vgl. das. Tosafot s. v. פותחה). Es kam auch vor, dass zwei einander widersprechende Normen nebeneinander standen und darum von den Saboräern jeder ihre Grenzen gezeichnet wurden (wie Jebam. 25a והילכתה כוותיה דרב והילכתא כוותיה דרבי קשיא הילכתא אהילכתא וכו׳, Rosch ha-Schana 19b והילכתא בטלו והילכתא לא בטלו הילכתא אהילכתא לא קשיא וכו׳, vgl. auch Bab. bat. 119b) oder dass mit der Aufstellung der Norm der etwa zu erhebende Gegeneinwand beseitigt werden musste (Berach. 36a, Erub. 28b ואע״ג דקלסיה שמואל לרב יהודה הילכתא כוותיה דשמואל vgl. Ketub. 56a ואע״ג דלט רב נחמן ואמר וכו׳ והלכה למעשה כראב״ע). Wenn die Normirung dem Ergebnisse der Discussion zuwider schien, wurde sie durch eine Nachbemerkung gerechtfertigt (Erub. 10a und Parallelstellen והלכתא . . . תיובתא והילכתא משום . . .). Manche in späteren Werken, wie im Seder Tanaim, den grossen Halachot*) u. a. erscheinenden Normirungen, die schon von den Saboräern herrühren, haben im Talmud keine Stelle gefunden und sind nur zuweilen in die Texte hineingetragen worden. Dadurch, dass sie nicht rechtzeitig aufgezeichnet wurden, ist dann auch ihr Inhalt schwankend

---

*) Von den mit והלכה notirten Decisionen bemerkt Jizchaki, dass sie aus dem lezten amoräischen Zeitalter stammen (Chul. 49a ובישיבה האחרונה נפסקו ההלכות הללו הפסוקות כתם בגמרא) vgl. Samuel b. Meir zu Bab. bat. 130b.

hineingetragenen Decisionen. R. Jehudai b. Nachman aus Pumbadita wurde, weil in der Akademie zu Sora keine Persönlichkeit war, die

---

geworden. So wird in Sed. Tam. bestimmt, dass Mar b. Asche's Aussprüche überall mit Ausname zweier Fälle massgebend seien והלכתא כמר בר רב אשי בכ·לא תלמודא בר ממיפך שבועה ומכתב אוריתא דאמר מר בר״א אפילו מדאוריתא נמי מהפכינן (Scheb. 41 a) ואודיתא זה מכתב הודאה כי האי דאכמין סדרי לדבריה בכלתיה (Synhedrin 29b) בהדין תרין מלין לית הלכתא כוותיה und das gleiche in Hal. gedol. 116b bemerkt. In einem Resp. Scherira's (Schaare Zedek Fol. 71a wird jedoch die Zal der Ausnamen auf drei angegeben (תקיטי רבנן בשמועה מן הראשונים דהלכה כמר בר רב אשי בכולהי תנאי לבר מן תלת. Die dritte ist aber nur durch eine Variante entstanden. Alfasi Chulin 802 hat als Norm ולית הילכתא כמר בר רב אשי·לא בחיוורי ולא במיפך שבועה . . . וסימנך הפך לבן. Demnach wäre hier auf Chul. 76b. hingewiesen, wo sogar in manchen Texten zu lesen war ולית הילכתא כמר בר רב אשי במיפך שבועה וחיורי וסימנך הפך לבן (vgl. Sal. b. Aderet z. St. (יש מקצת ספרים דגרסינן וליה וכו׳). Die zweite Version stammt nach Tosaf. sv. מר aus dem Commentare R. Chananel's, dem sie wol von Hai tradirt wurde (vgl. Alfasi zu Synh. III, 1008.) Die erstere wird von Jizchaki (Chul. z. St.) und den französischen Gesezeslehren als die richtige angenommen. In Or Sar. I, 441 werden die Ansichten in folgender Weise zusammengestellt פי׳ ר׳ שלמה וכמר בר ר׳ אשי קי״ל בכל דוכתא לבר ממכתב אוריתא ומיפך שבועה וכן כתב בהלכות גדולות וסדר תנאים ואמוראים מכתב יד ר׳ יוסף טוב עלם*) ופר״ח פסק הילכתא כמר בר רב אשי בכולי תלמודא בר ממיפך שבועה וחיורי . . . . ומתנה בה סימנא כלו הפך לבן טהור הוא ור׳ יהודה בר נתן ז״ל פסק דלית הלכתא כמר בר רב אשי בכולא תלמודה בר ממיפך שבועה ואוריתא ואומר כי כן מצא בתשובות הגאונים . . . Darauf, dass diese Normirung nicht im Talmud erwähnt war, stützte sich R. Gerschom, um gleich seinem Lehrer R. Leon, dem er sein meistes Wissen zu verdanken hatte, dieselbe für unmassgeblich zu erklären (Meir b. Baruch. Resp. ed. Prag No. 263 ומה שפסק להפך שבועה אפילו מדאוריתא מפני שר׳ ליאון רבי שלמדנו רוב תלמודי זצ״ל חכם מופלא לא סבר להא דלית הילכתא כמר ב״ר אשי ונראה (l. ונראים) דברי ר׳ ליאון דכי (l. רבי) מדבריהם . . . . . ועל הטעמים האלו סמכתי ולא הלקתי להפך שבועה בין מדאוריתא בין מדרבנן ועוד שסמכתי על דברי ליאון ועוד שלא מצאתי שלמדתי שאין הלכה כמר בר״א במיפך שבועה ואם (l. וגם) בתלמוד איט (l. ומסברא הוא אומר איני (l. ואני) רואה את דברי ר׳ ליאון שמסר לי כי מופלא בדורו היה ואחרי דבריו לא ישנו. Es ist dies ein merkwürdiges Beispiel von der Lehrfreiheit, wie sie in jenen Zeiten geherrscht hat, indem eine von allen Gaonen anerkannte Tradition durch einen späteren Gesezeslehrer als antitalmudisch verworfen werden konnte.

Unter einem ähnlichen Missverständnisse wie die eben besprochene hat

---

*) Die Tob-Elenische Recension des Seder Tanaim heisst bei Salomo b. Aderet l. c. und bei Nissim zu Alf. l. c. סת״ו קצר; wahrscheinlich, weil in derselben der genealogische Theil weggelassen war.

würdig gewesen wäre, den erledigten Rectoratssiz daselbst einzunemen, von dem Exilarchen Salomo b. Chasdai im Jahre 759 dahin berufen.[116]) Während seiner mehr als dreijährigen Wirksamkeit scheint er besonders den ersten Theil des Tractates Baba mezia, der Verhandlungen über civilrechtliche Geseze zum Inhalte hat, in fortlaufenden Vorträgen erklärt zu haben, da in diesem ziemlich viele Glossen sich finden, welche, seine Erläuterungen enthaltend, von seinen Hörern dem Texte beigeschrieben und später in denselben eingeschaltet wurden.[117]) Durch Jehudai wurde auch manche saboräische Erklärung überliefert, die dann in dem Talmudtexte einen bleibenden Plaz erhielt.[118]) Er ist überhaupt der erste Gaon, der schriftstellerisch wirkte. In der Einsicht, dass der Talmud sich für die praktische Handhabung des rabbinischen Religionsgesezes nicht eigne, verfasste er ein Sammelwerk von Normen und Entscheidungen, dem er den Titel „Decisirte Halacha's“ (Halachot ketuot) gab.[119]) Auch diesem wurden von den Späteren, denen es

---

auch die bekannte, ebenfalls saboräische Norm הילכתא כוותיה דאביי ביע״ל קג״ם (Kid. 52a u. Parallelst.) gelitten, deren Sinn durch die abbreviirte Form ihres Inhalts streitig wurde (vgl. Sed. Tan. Tosaf. Kid. 52a u. a.)

[116]) Scherira ed. Wallerstein p. 20.

[117]) Siehe Anhang VIII.

[118]) In Bab. bat. 62 b ist ושמעינן מתרוייהו לישני דרבא bis אתמר ein Jehudai'scher Zusaz (Nachm. z. St. ובמה שכתב בנוסחאות הגמ׳ ושמעינן מהני תרי לישני דרבא וכו׳ ולשנא דמר רב יהודאי גאון הוא . . . קבלה הוא ביד הגאון ז״ל בזו ומרבנן סבוראי קבלו vgl. Nissim zu Alf. Bab. bat. 761). Dass R. Jehudai nicht der Autor dieser Bemerkung sein kann, geht daraus hervor, dass sein älterer Zeitgenosse R. Acha v. Schabacha sie bereits wörtlich in Scheëltot No. 115 wiedergibt.

[119]) Der Name הלכות קטעות scheint der ursprüngliche zu sein. In einem gaonäischen Responsum (Chemda genusa No. 110 angeblich von Paltoi) wird auf eine Anfrage, ob es löblicher sei, den Talmud oder die „decisirten Halachas“ zu studiren, das erstere als das wichtigere empfolen (l. דכתיב (דכתבתם איזה עדיף ומשובח לעסוק [או] בהלכות קטועות ולא שאלנו דבר זה אלא שרוב העם מטין אחר הלכות קטועות ואומרים מה לנו לקושית התלמוד, לא יפה הם עושים ואסור לעשות כן שהם ממעטין בתורה וכתיב יגדיל תורה ויאדיר ולא עוד [אלא] שגורמין לתלמוד תורה ח״ו שישתכח ולא נתקנו הלכות קטועות לשנן בהם אלא מישלמד תלמוד כולו ועוסק כי אם מסתפק לו דבר ואינו יודע לפרשו מעיין בהם. Der Ausdruck ולא נתקנו הלכות קטועות beweist, dass hier von einem bestimmten Werke die Rede ist. Dass das halachische Werk des Gaon's Jehudai diesen Namen führte, geht aus folgendem Nachweise hervor.

In den „Halachot ketuot“ war der Ausspruch R. Simon b. Jezadak's

erwünscht war, neben den talmudischen Discussionen die entsprechenden Normen zu finden, manche Stücke für den Talmud entlehnt, die dann mit dem Texte vereint wurden.[120]) So angesehen aber

---

dass an 18 Tagen im Jahre der Einzelne das ganze Hallel liest, dahin interpretirt, dass dasselbe auch von jeder zum Beten versammelten Gemeinde gilt und demnach hier überhaupt kein Unterschied hinsichtlich der zu beobachtenden Ritualien besteht. Der Gaon Zemach, der über die Richtigkeit dieser Interpretation befragt wurde, spricht sich entschieden dagegen aus וזה שחקקתם לפניו בהלכות קטועות לא יחיד יחיד ממש אלא אפילו צבור נקרא יחידים לא שמענו מעולם לא בכתב ולא בפה ואל תעשו כך שאין מנהג אלא כמו שפירשנו לכם ואל תטעו באותן הלכות קטועות שאם כתוב בהן כך שלא כהלכה הוא וטעות הוא ושמא הסופר טעה ולא הרב (Chemda genusa No. 128, Machsor-Vitry No. 317 und Raschi's Siddur bei Luzzatto, Bibliotheca p. 51, Ha-pardes 62a, Isak Giat Halachot II, 4, wo Sar-Schalom oder Natronai als Autor dieses dort ganz mitgetheilten Responsums erscheint). In einem Respons. Hai's wird nun, obwol diese Erklärung auch in den grossen Halachot (ed. Venedig 14b) sich vorfindet, die Halachot R. Jehudai's als ihr Fundort bezeichnet (Is. Giat ib. p. 5 מצינו בהלכות ארוגינו מר רב יהודאי ז"ל יחיד דקאמר וכו'); es ist somit gewiss, dass diese den Titel הלכות קטועות hatten. Unter demselben kannte sie auch Maimonides (Einl. zur Mischna 96a כגון הלכות גדולות והלכות קטנות הלכות פסוקות. Für קטנות ist קטועות zu lesen, wie aus Conforte 10a zu ersehen ist.) Der Gaon R. Jehudai gebraucht auch sonst den Ausdruck קטע הלכה „entscheiden" (Ha-pardes 9a כך אמר ר' יהודאי גאון וא"ל על שלמה ריש גלותא שקיטע הלכה תשב ז' לזכר כנדה וכו'. Man darf also mit Recht annemen, dass das von ihm verfasste halachische Werk הלכות קטועות geheissen und Normirungen der talmudischen Halacha enthalten habe.

[120]) In Berachot 36a wurde von den französischen Commentatoren eine mit והילכתא beginnende, angeblich aus den grossen Halachot entlehnte Stelle, die sich noch in handschriftlichen Codices (דקדוקי סופרים I, S. 194) findet, gestrichen. Sie stammt, nachdem sie in dem bezeichnetnn Werke sich nicht nachweisen lässt, wol eher aus den Ketuot des R. Jehudai. Ebenso kann der Zusaz ib. 38a (ד"ס ib. 203) nicht aus den grossen Halachot stammen. In Chul. 116b ist והילכתא אין מעמידין, daran schon theilweise Jizchaki rüttelt, ein Zusaz aus den הלכות פסוקות (wie später Jehudai's Werk genannt wurde) אבל כבר עמדנו על נוסחאות ישנות ובדוקות וראינו שהלשון הזה דברי בעל הלכות פסוקות הוא ואינו מעיקר הגמרא (Nachmani Milch. zu Alf. Chul. VIII., 868 vgl. J. T. Ischb. z. St. וליתא בעיקר נוסחי אלא לשון הגאונים הוא דפתקי ספרי בנוסחי, Nissim z. St. תוספות ראשונים פוסקי הלכות) — ib. 51b והילכתא היכא דנפלה וכו' (auch in den gr. Halachot 129b wo הלכה für הילכך zu lesen ist) ist ebenfalls ein jüngerer Einschub, der vielleicht schon aus den Jehudai'schen Halachot stammt (vgl. Nissim zu Alf. Chul. III, No. 757 זה הלשון אינו מעיקר הגמרא אלא מלשון האחרונים פיסקי (l. פוסקי) הלכות und ähnlich Nachmani und Salomo b. Ad. z. St. — Nach Samuel b. Meir

der Name Jehudai's war, so wurden doch seine Entscheidungen nicht ohne Vorsicht aufgenommen, da er wegen seiner Blindheit diese nicht selbst geschrieben, sondern seinen Schülern dictirt hat, welche den Meister manchmal nicht verstehend, Aussprüche in seinem Namen verbreiteten, die mit seiner wirklichen Ansicht nichts gemein hatten. Sein halachisches Werk lernten die Gaonen erst ein Jahrhundert nach seiner Abfassung kennen, indem es, für eine ausländische Gemeinde verfasst, erst später durch einen Zufall wieder in seine Heimat zurückkam[121])

---

zu Pesach. 109b soll das Glossem פירושא דקבא וכו׳, das in den Ausgaben felt, aber in Handschriften sich erhalten hat (דקדוקי סופרים VI. S. 330) aus Jehudai's Halachot stammen (פירושא דקבא לא גרסינן כלל עד אמר מר בר ר׳ אשי ופירוש הוא מה״ג של ר׳ יהודאי.

[121]) In Or. Sar. II, 432 (vgl. Mord. Moëd kat. 862 Ascheri das. No. 50) wird darüber berichtet וגאון אחר השיב מה שנמצא בהלכות גדולות .... אעפ״י שתשובה זו נכתבה בשם ר׳ יהודאי גאון אין לסמוך עליה דמחו לה מאה עוכלי בעוכלא ... וכך השיב לפני אקלמק (אל קירואן? Kairuan) מתא דהוו יהעין שהלכות אלו של מר רב יהודאי זצ״ל לית חזינא בבבל ביומוי דרב יהודאי אלא בתריה בשיעור מאה שנין אייתינון שבואין לבבל ולא ידעינן היכא אמר מר רב יהודאי מעיקרא [ד]רב יהודאי מאור עינים הוה ולא הוה כתב בידיה וכל דלא שמעה רבנן מפומיה לא תלינן בה כיון דאית לה פירכא ולא סמכינן עלה דאמרינן ספרא הוא דטעי א״נ אינש אחרינא כתב בשמיה ע״כ תשובת הגאון. Dass man den Namen Jehudai's missbrauchte, um Entscheidungen, welche keine Anname gefunden, auf den Ausspruch einer angesehenen Autorität zu basiren, erfahren wir auch aus einer anderen Quelle. Nach Resp. Chemda genusa No. 15 berief sich der Gaon Jakob b. Mordechai, um eine vor ihm getroffene rituale Relevanz (התיר לברוק סירכה דליבא) zu rechtfertigen, auf eine Entscheidung Jehudai's, die von diesem nicht herrührt (דאמר נמי משום רב יהודאי איכא למימר דלא אמרה מר ר׳ יהודאי אלא מילתא אסתברא ליה ולא קבלוה בני דאריה מניה ותליא במר רב יהודאי) *).

---

*) Vgl. auch Eschkol III. p. 49. Das Resp. Jakob b. Mordechai's hat Goldberg in המבשר II, S. 80 mitgetheilt und belegt. Es ist nur noch zu bemerken, dass im J. 4720 a. m. = 960 eine Anfrage an die palästinensischen Gelehrten gerichtet wurde, ob der Messias gekommen sei und wie bei ihnen in obenbezeichneter ritualer Frage geurteilt werde (Mannheimer Gesch. d. Juden in Worms S. 27 אני יצחק בר דרבלו ראיתי בוורמשא כתב ששלחו אנשי רינוס לארץ ישראל שנת תשי״ך לפרט שאלו את קהלות ארץ ישראל על שמועה ששמענו על ביאת משיח וגם סירכא דליבא מה אתון ביה. Zu ersterer Sage mag vielleicht die Kunde von dem um diese Zeit blühenden Chazarenreiche Anlass gegeben haben. In dem Antwortschreiben der Palästinenser wird auf das Resp. Jakob b. Mordechai's verwiesen, mit welchem seine gelehrten Zeitgenossen über eingestimmt haben, [חרם הכתב ר׳ יעקב בר מרדכי ריש מתיבתא דמתא מחסיא וכל דורו].

Die Entlehnungen aus diesem können also erst mindestens 200 Jahre nach dem Abschlusse des Talmuds stattgefunden haben.

Zu welcher Zeit die dritte Klasse von Zusäzen, die sich im Talmudtexte befinden, nämlich die der Tarbizai, demselben einverleibt wurden, lässt sich um so schwerer bestimmen, als wir über diese selbst nur Weniges wissen. Den Namen scheinen sie von dem Orte des Lehrhauses, in welchem sie gewöhnlich versammelt waren, nämlich dem sogenannten Vorhofe desselben (tarbiza), zu haben. In diesem, wol eher einer gedeckten Halle, als einem freien Hofraume,[122]) wurden die Vorträge vor den jüngeren Schülern gehalten, welche noch nicht befähigt und berechtigt waren, an den öffentlichen Debatten, die in den semestralen Lehrversammlungen stattfanden, theilzunemen.[123]) Tarbizai waren also diejenigen Lehrbeflissenen, welche es noch zu keinem akademischen Grade gebracht hatten und sich für denselben erst vorbereiteten. Die Tarbiza erscheint schon in einem talmudischen Ausspruche als eine Schule für Jünglinge, die sich dem Gesezesstudium widmen,[124]) wie auch nach einer agadischen Deutung Jaabez (1 Chr. 2, 55) eine solche gegründet haben soll.[125]) Was in den hier gehaltenen Vor-

---

[122]) Die Bedeutung „Vorhof“ ergiebt sich aus den in Aruch. s. v. תרבץ angeführten Stellen (wo auch תרבץ הושט als „Vorhof der Speiseröhre“ aufgefasst wird). Ursprünglich heisst es wol „Lagerstätte“, doch findet es sich in der Bedeutung „Wohnsitz“ auch im Mandäischen, wo es die Form האַרבאצא angenommen hat (vgl. die Mittheilung Eutings in Ztschr. d. DMG. 19, S. 123 und die Bemerkung Geiger’s das. S. 618).

[123]) Menachot 82a. nach der LA. im Ar. l. c.

[124]) Berach. 57a. הרואה... תרנגולת יצפה לתרביצא גילה תאה. Da תרביצא nirgendswo Garten bedeutet, so kann nur die zweite Erklärung Raschi’s, dass es hier Schule oder vielmehr Schülerschaft bedeute, die richtige sein.

[125]) Targum z. St. יעבץ הוצווחין ליה דקא אקים בעצתיה תרביצא לתלמידיא. (Auch bei Asulai פתח עינים 103b. mitgetheilt), dafür hat b. Temura 16a יעבץ שיעץ וריבץ תורה בישראל. Mit der Bezeichnung תרביצא für Lehrhaus hängt Pi. רבץ in der Bedeutung „Schüler heranbilden“ zusammen (Bab. mez. 85a. כמתו לא רבצת) Levita berichtet (Tischbi sv. רבץ), dass mit dem vulgär gewordenen Ausdrucke מרביצי תורה in Spanien die gelehrten Rabbinen bezeichnet wurden, welche einen grossen Schülerkreis um sich geschaart, währendem die übrigen (wie heute noch in den sefardischen Gemeinden) Chachams genannt wurden. Der talmudische Ursprung desselben ist ihm wie auch dem Hebraisten David Friedrichsfeld, der ihn als unclassisch verwirft (זכר צדיק 9a), unbekannt geblieben.

trägen besprochen wurde, wurde in den akademischen Versammlungen (Kallah) manchmal verworfen oder gar nicht vorgetragen.[126]) Desungeachtet haben im Talmud manche der aus der Tarbiza hervorgegangenen Lehrstücke, welche zumeist Uebungen in der Anwendung der halachischen Deutungsregeln enthalten zu haben scheinen, Aufname gefunden,[127]) währenddem andere ausgefallen sind.[128])

Zu halachischen Normen, die zweideutig schienen, fügten die Tarbizai eine nähere Inhaltsbestimmung hinzu.[129]) Solche Bemerkungen

---

תרביץ ist hier ein Denomiativ von dem Schulausdrucke תרביצא (vgl. Maimuni Einl. in die Mischna Ms. bei Asulai עין זוכר sv. תרביצא).

[126]) Menach. l. c.

[127]) Auf eine an R. Salomo Jizchaki gerichtete Anfrage über die LA. in Sebach. 50a, wo einige Texte nach מלמדת בק״ו die unverständlichen Worte מין דבתר איכא, andere מין דבו איכא hatten und ältere Recensenten eine Lücke gelassen, erwiedert dieser, dass die allerdings vorhandene Corruptel auf eine LA. מן דתרביצא schliessen lasse. Dieses sei ein in älteren Codices oft vorkommendes Vermerk darüber, dass eine Glosse der Schüler vorhanden sei. Ebenso werden im Talmud manche Stücke als tarbizäisch ausgegeben und dasselbe sei auch hier, wo ein autorloses Discussionselement dieser Notirung vorangeht, der Fall „באומר הדעת" על שאילתו נתתי לב ואומר שכן הגירסא לפי שיבוש הספרים מלמדת בק״ו „מן דבתרביצא ותרביצא לשון בית המדרש הוא דבכמה מקומות מצוי הוא בספרים ישנים „לשנא דבתרביצא" ובתלמוד נמצא בכמה מקומות „בי תרביצא אמרי" וכן זהו פירושו . . . עמדנו על מדה זו מתלמידי בני הישיבה מסדרי הגמרא ולא החכר בה איש הילכך קרי ליה מן דבתרביצא עד כאן. Die richtige LA. scheint auch R. Simson v. Chinon (Sef. Keritut 5, 3 No. 165) vor sich gehabt zu haben, da er sie als Beispiel für das Vorkommen tarbizäischer Stellen anführt (אבל היה מתקיף על לשון התלמוד דעביד צריכותו שזה לשון בני הישיבה וקרי ליה תרביצא פרק איזהו מקומן „וחד מן תרביצא"). die Ausgaben haben כדאמרן für מן ובתרביצא). Wir ersehen aus obigem Responsum, dass solche im Talmud nicht selten unter Anführung ihres Ursprungs vorkamen.

[128]) Jizchaki zu Joma 62b bezeichnet den Passus מולא כתיב אחד אחד, der sich noch in Handschriften vorfindet (דקדוקי סופרים IV. S. 175, Note ב׳) als tarbizäisch ושיטפא דתלמידי תרביצאי היא (so lauten diese Worte in ריטב״א z. St., ושיטתיה in den Ausgaben ist ungenau, vgl. die folgende Anmerk.) Auf diese Stelle weisen Asulai (עין זוכר 123a), Mose Kuniz (המצרף I, No. 1) und Chajes (אגרת בקרת S. 35) hin, ohne sie näher zu erklären.

[129]) In Sebachim 104a fügten sie zu הילכתא כדברי חכמים die Worte הבשר בקבורה והעור בשריפה hinzu (ותוספתא זו גירסא דתלמידי תרביצאי היא Jizchaki z. St. Ascheri Bechor. III, 7). Diese Stelle findet sich schon in den grossen Halachot (fol. 139b); auch Maimuni (Mischnacom. z. St. und H. Bechorot III, 10) und Nach-

wie auch andere Erklärungen, mit welchen sie den Talmudtext ausstatteten, wurden jedoch nur mit Vorsicht aufgenommen, da die Tarbizai noch vollauf damit zu thun hatten, sich die nötige Kenntniss zu erwerben und daher in den Inhalt der Discussionen sich nicht hinlänglich zu vertiefen vermochten.[130] Gar manche Partie des Talmuds hat dadurch, dass diese unreifen Zöglinge des Lehrhauses den Text nach ihrer irrigen und subjectiven Auffassung modificirten, ihre Klarheit und Verständlichkeit verloren.[131] Die Tarbiza war eine Uebungsschule für die Interpretation der Halacha und muss als solche schon in der Amoräerperiode bestanden haben. Sie lieferte wahrscheinlich viele der Discussionen und Verhandlungen, welche im Talmud ohne Angabe einer bestimmten Autorschaft derselben mitgetheilt werden. Namentlich werden ihr alle die Stücke zugeschrieben, in denen dargethan wird, wie, wenn in einem Gesezesausspruche mehrere Fälle als Beispiele für die Anwendung derselben angeführt werden, jeder seine besondere Beziehung hat, so dass auf sie alle zur Vermeidung von etwaigen Missverständnissen hingewiesen werden musste (Zerichuta).[132]

---

mani (Bechor. III Ende) nemen auf sie Rücksicht. In R. Tam Talmudcodex (Ordnung Kodoschim) waren selbst die Worte והלכתא כחכמים als felerhaft signirt ובסדר קדשים של ר״ת עיינתי וראיתי שכתוב כן הילכתא כחכמים ועשה לו קרניים לשבשו שלא לפסוק כחכמים ופירושו אין בידי (Responsum Isak b. Samuel's in Resp. Meir b. Baruch, ed. Prag No. 14, vgl. Or Sarua I, 904, wo לשבשו für לשמשו und ופירושו für ופירושים zu lesen ist).

[130]) Der Gaon Hai macht (Resp. ed. Cassel No. 78) darauf aufmerksam, dass man, wo eine anonyme Bemerkung im Talmud nur von zweifelhafter Richtigkeit zu sein scheint, untersuchen müsse, ob sie nicht durch einen Schreibfeler verunstaltet ist, oder als eine leicht hingeworfene tarbizäische Glosse sich darstellt) שאתה צריך לעיין בכל דבר שיסתפק לך ביצד עיקרו אם טעות סופר הוא או שיטפא דתלמידאי תרביצאי) und theilt dann mit, dass viele der lezteren Irrtümliches enthalten (כרוך טעיות הרבה שמצויין בשיטפי דתרביצאי) Dies gilt wie von ihren eigenen Zusäzen auch von den Lesearten, welche sie leichtfertiger Weise in den Text hineintrugen. Der Ausdruck שיטפא bedeutet „Uebereilung", „Fehlgriff", (vgl. Ar. sv. שטף 2).

[131]) Die Erörterung über die Kennzeichen der zum Genusse verbotenen Vogelarten (Chul. 62 b) ist eine jener Partieen, die unter dem Griffel der Tarbizai gelitten hat (vgl. über dieselbe besonders Ittur II, 18 b, 19 a, wo darauf deutlich hingewiesen wird הכי היא הגירסא ומאי דכי בספרים לישנא דתרביצא נינהו.

[132]) Simson v. Chinon a. a. O. vgl. Algasi zu הליכות עולם, ed. Venedig 7 b,

In der gaonäischen Zeit wurde in der Tarbiza auch die Bibelexegese, freilich nach Manier des Midrasch, gepflegt. Ein wahrscheinlich bei Gelegenheit des Amtsantrittes eines Exilarchen und in

---

wo הרסבא für תרביצא geschrieben ist. Nach der hier gegebenen Erklärung, dass die Frage Rame b. Chama's (Bab. mez. 33b) sich auf die talmudische Erörterung und nicht auf die Mischna beziehe, wäre entgegen der in Tosafot Menach. 82b ausgesprochenen Ansicht anzunemen, dass tarbizäi'sche Elemente schon aus der Zeit der Amoräer stammen. Wenn R. Simson's Angabe jedoch, dass die Zerichuta's aus den Tarbiza's stammen, aus einer ihm vorgelegenen Quelle geschöpft ist, was wahrscheinlich ist, da die Erklärung, dass die Schülerschaft תרביצא heisse, sonst überflüssig wäre, so spricht nichts dagegen, dass die mit וצריכא oder וצריכי beginnenden Stellen einem späteren Zeitalter und zwar mindestens dem der Saboräer angehören. Die damit eingeleiteten Argumentationen sind nämlich durchwegs anonym; sie werden auch nicht weiter discutirt und stehen weder mit den ihnen vorangehenden noch mit den ihnen folgenden Auseinandersezungen in unzertrennlichem Zusammenhange. Von den ausserordentlich vielen Stellen dieser Art mögen hier bezeichnet werden Berachot 38a, Sab. 8b, 29a, b, 102b, 133a, Erub. 23b, 35a, 39b, Rosch-ha-Schana 14a, Jebam. 114a, b, 118a, Ketubot 23b, 24a, 61b, (71a), Kid. 43b, 50b, Git. 80a, b, Bab. kam. 15a, 116a, Bab. mez. 47a, 61a, 118a, Ab. sar. 6b, 20b, Schebuot 48a, Chul. 81b (wo von ואוזן לשעמייהו an die jüngere Hinzufügung beginnt) Bechorot 2a, 11a. Manche mögen mit der Zeit ausgefallen sein, wie z. B. in Pesach. 41b manche Codices nach כלאו דחסימה ein וצריכה hatten (vgl. zu דקדוקי סופרים VI, 59a die unter dem Titel מעשה נסים von Goldberg herausgegebene Replik Daniel ha-Babli's p. 23 und 52 (הנמצא בקצת הספרים נוסחאות בפסחים הוא טעות המעתיקים ואחר מהמפרשים הוסיפו ונכנס בקצת הנוסחאות כאשר נתוספה בנוסחתכם וצריכה שאינה צריכה). Die Zerichuta's waren flüssige Elemente, die sich allmälig an den Talmudtext angesezt und zuweilen in die Discussion eingegliedert haben, wie Pes. 63a, Bab. bat. 118a u. a.*)

---

*) In Berachot 36b findet sich eine Zerichuta, auf die scheinbar die Discussion 37b sich bezieht; in der That ist aber mit dem zweiten Saze Rab's und Samuel's כל שיש בו מחמשת מינין מברכין עליו במ״ם selbst schon die Ausschliessung von אורז ודוחן angedeutet. Die Frage ואורז ודוחן לא מברכין במ״ם bezog sich ursprünglich unmittelbar auf jenen Ausspruch. Der vielleicht nur hier vorkommende Fall, dass eine durch וצריכא eingeleitete Auseinandersezung durch einen weiter folgenden Gegenbeweis widerlegt wird, hat aber zu folgender in den grossen Halachot (ed. Venedig 7a) aufgestellten Regel geführt האי תיובתא דאצרכתא (ר״א (l. תתעקר אצרכתא ותיובתא כרקיימא קיימא מתניתן לא ליתעקרן (ודרב ושמואל נמי איתה. Es ist daraus zu ersehen, dass die Zerichuta's

Anwesenheit der feierlich versammelten Lehrcollegien gehaltener Vortrag über 4 M. 11, 16 bis 12, 16, — nach dem Anfangsworte Midrasch Esfah genannt — von dem noch Bruchstücke vorhanden sind, enthält ein Namensverzeichniss der 71 Aeltesten zur Zeit Mosis, welches von dem Gaon Chanina b. Huna (765) in der Tarbiza mitgetheilt und später nach einem Dictate eines sonst nicht bekannten R. Samuel, Bruders des R. Pinchas, niedergeschrieben wurde.[133])

Dadurch, dass die Tarbizai oder die Schüler der Gaonen sich den Text nach ihrer Auffassung zu gestalten oder in der ihnen geläufigen Ausdrucksweise zurechtzulegen suchten, hat derselbe eine Unzahl von Varianten erhalten, so dass die ursprüngliche Fassung desselben an vielen Stellen verdrängt wurde. Ihr Beispiel, talmudischen Stellen kurze Erklärungen hinzuzufügen, hat auch bei Späteren Nachamung gefunden. Stellen aus den grossen Halachot sowol als auch sonstige Bemerkungen wurden am Rande der Handschriften angezeichnet und mit der Zeit in den eigentlichen Text hineingetragen. Die alten Talmudhandschriften enthielten viele derartige Interpretationen, welche

---

[133]) Jalkut I, 759 enthält den Anfang des Midrasch Esfah und in der Mitte nach dem Namensverzeichnisse der Aeltesten die Notiz (l. אותם) וכתבנו אם מפי רב שמואל אחי של [רב]. פינחס ומרים זכור לטוב ולמד אותם בתרביץ מצא (l. מרנא) ורבנא חנינאי כהנא ראש ישיבה וגאון vgl. über dieses Epigraph Zunz gottesd. Vorträge S. 279 Anm. g und Rappaport in Kerem chemed 6, S. 241). Die Formel זכור לטוב beweist, dass der Midrasch Esfah zur Zeit R. Samuel's, der wahrscheinlich ein Schüler des Gaon's Chaninai war, niedergeschrieben wurde. Der Passus אחיו של פינחס ומרים ist arg corrumpirt. Vielleicht ist er אחיו של [רב] מנחם בר יוס[ף], dann wäre Samuel hier als ein Bruder R. Menachem b. Josefs, der 1169 Sel. = 857 Schulhaupt von Pumbadita wurde, bezeichnet. Ein Gesezeslehrer, der Pinchas hiess, ist aus der ganzen Gaonenperiode nur in Palästina bekannt (ר׳ פינחס ראש הישיבה Pinsker Likute kadmoniot S. 29 u. a. O. vgl. Seder Olam Ende), dieser gehört aber der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts an. Das älteste, wenn auch nicht ausdrücklich bezeichnete Citat aus dem Midr. Esfah dürfte das gaonäische Responsum in gaon. Gutachten ed. Coronel No. 106 sein.

---

nur in geringerem Maasse anerkannt wurden. Uebrigens kennzeichnen sich die jüngeren Stellen dieser Art dadurch, dass das Wort צריכא, mit dem die Erläuterung beginnt, am Schlusse derselben noch einmal wiederholt wird.

zu Missverständnissen Anlass gaben.[134]) Sie lassen sich, da sie in das amoräische Sprachidiom gekleidet sind, nur in den wenigsten Fällen erkennen, doch sind manche als solche bezeugt [135]) und andere

[134]) Die Worte והכי קא אמר ליה בשלמא לדידי דאמינא לב בית דין מתנה עלידם אמטו להכי (l. אמטול הכי) יקרבו אלא לדידך דאמרת אמאי יקרבו (Scheb. 12a) hält Abraham Maimuni (Resp. ed. Goldberg S. 16) für einen Zusaz, der sich in seinem Talmudexemplare nicht vorfand. Er erklärt bei dieser Gelegenheit, dass der Talmud viele solche Glosseme enthalte ואותה התוספות שהוספתה בלשון התלמוד כדבריך ואמרת „והכי קאמר ליה בשלמא לדידי דאמינא לב ב״ד מתנה עליהן אטו הכי קרבו אלא לדידך אמאי יקרבו" אין זו התוספות בתלמוד ואם היא בספרים שלכם הגיהו אותם שמא פירוש הוא למקצת המפרשים כמותכם ונכנס בתוך לשון ספרי התלמוד שלכם שהרבה מקומות בספרי התלמוד כך. Auch aus dem Commentare des R. Josef Ibn Migasch zu Schebuot l. c. geht hervor, dass er diese Stelle nicht vor sich hatte. Diese Partie enthielt übrigens, wie aus dem Raschi-Commentare zu 11b hervorgeht, noch andere Zusäze. Das Zeugniss Abraham Maimuni's, dass ähnliche Interpretationen wie hier oft im Talmud sich finden, ist als classisch anzusehen.

[135]) Nach Maimuni (Mischnacom. zu Kilajim 9, 8) ist in Nidda 61a der Saz הילכתא כמר זוטרא מדאפקינהו רחמנא בחדא לישנא ein jüngerer Zusaz. Die Bemerkung Maimuni's ist in den Ausgaben geändert. Nach dem arabischen Originale (bei Khessef Mischneh zu H. Kilajim 10, 2 und David Abi-Simra חקר תפארת ed. Smyrna 44a) lautet dieselbe folgendermassen: וזהו כלאים מן התורה והוא שלא יהיו כלאים עד יהיו נתברים הי׳ עניינים כולם וכל מה שאינו כך הוא כלאים מד״ס כך אמרו מקצת הגאונים וזה אצלי מאמר בלתי אמתי אלא שכל אחד מהם כלאים של תורה ומה שנזכר בגמרא נדה אינו לשון התלמוד אבל הוא לשון איזה מפרש. Die fragliche Stelle findet sich zwar schon in den grossen Halachot (14b mit der unwesentlichen Variante מילתא für לישנא), doch sezt die mit Maimuni's Ansicht übereinstimmende Darlegung R. Chananel's (Resp. Gaonim ed. Fischl No. 62) voraus, dass auch ihm dieselbe nicht vorgelegen ist (vgl. das. וחמהינן אמאי דכתב רבינו חננאל או שוע או טווי או נז דהא גרסינן במסכת נדה הלכתא כמר זוטרא דאמר עד שיהא שוע וטווי ונוז דכולהו בעינן כחדא.) Die Gaonen, auf welche Maimuni verweist, sind Zemach b. Paltoi (Resp. chemda genusa No. 111) und Hai (Resp G. ed. Fischl No. 63). — Die Worte הני מילי לק״ש bis פחות ממיל חוזר (Berach. 15a) werden zum Theile als jüngerer Zusaz bezeichnet (vgl. R. Jona zu Alfasi Berach. II, 40 ואומרים רבני צרפת ז״ל דלא גרסינן לה ואינו אלא פירוש שהכניסו בספרי הגאונים). Die Quellen für die hier angeführten Bemerkungen findet man bei R. Nissim Mafteach zur Stelle vgl. auch Ascheri zur Stelle.*) Andere als Einschiebsel bezeichnete Stellen sind: Nedarim 10a וכן הוא אומר בחדש אשר ברא מלבו (vgl. Schitta zur Stelle), ibid. 54b אוכלידון כבשר לענין זביני לאו בר אינש [ועוף בר אינש הוא] (dazu Elieser von

*) Die in Or Sarua I, 531 aus dem „Buche der Gaonen" angeführten Stellen, die vielleicht in manchen Codices hier verzeichnet waren, findet man im Schimuscha rabbah.

durch tieferes Eingehen in die Partieen, in die sie eingeflochten sind, noch zu eruiren.[136]) Namentlich wurden Normirungen, die aus den grossen Halachot stammen, in den Text eingeschrieben.[137]) Andrerseits sind manche solche Hinzufügungen und vielleicht auch bei der Fluidität, in die der Text unter der Hand von unkritischen Correctoren geriet, manche Originalstücke aus demselben geschwunden.[138]) Troz

---

Mez in Schitta z. St. ומצאתי זה הפירוש שבוש הוא ואינו מן הספר ומאן דהו פירשה כן לפי שהיה תמה על כמה בני אדם חשובין ואוכלין מהן וזה הכריחו לפרש כן וכתבו בגיליון והסופר עשה בפנים), Nidda 35 a ומדאיצטריך קרא לרבויי וכו׳ (vgl. Jizchaki und Nachmani z. St.; in den Ausgaben ist der Text nach Jizch. corrigirt). Andere Nachweise findet man bei Frankel a. a. O. S. 268.

[136]) Chul. 31 a ist das Stück von ה״נ מסתברא bis קמ״ל eine jüngere Glosse, wie schon daraus zu ersehen ist, dass Jizchaki auf dieselbe nicht eingeht. In Seb. 15 a, 26 b ist der Hinweis באידך פירקן jüngeren Ursprungs. In Menachot 13 a scheint למה לי למיתנא bis קמ״ל ebenfalls ein späterer Nachtrag zu sein, der aber vielleicht schon aus der Zeit der Saboräer stammt. Dasselbe gilt von ואזדא רבא לטעמיה bis הייני הנחתו (Sab. 5 b), wo auf den Saz Raba's (ib. 99 b unten) verwiesen ist, und von der Begründung des Wortes ועוד in Erub. 23 a.

[137]) Vgl. Jizchaki zu Berachot 36 a, 37 a, 38 a und zu der Glosse R. Jesaia Berlin's ib. 36 b Abraham b. David bei Salomo b. Aderet z. St.; vgl. auch Frankel S. 269.

[138]) Es lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten, das die zahlreichen in den Scheëltot R. Achai's vorhandenen ganz im talmudischen Stile gehaltenen discussiven Elemente, die in den Texten sich nicht finden, ursprünglich denselben angehörten; doch muss dies von Stellen, in welchen über Amoräer berichtet wird, mit Notwendigkeit angenommen werden, so von dem Saze א״ר חייא בן אבא אנא מרישי כלי חשרי דרב ותנא והוו עיילין ליה שית מאה דרבנן (Scheëltot No. 165) von שמואל כי הדיש בחולי דמועדא — כל מילי דאסירן (ib. No. 170) u. a. In Ab. sar. 59 a wurde ein Bericht über Raba weggelassen, weil dieser mit einer von demselben anderwärts (Ab. sar. 72 b) ausgesprochenen Ansicht nicht zu congruiren schien. Nach R. Nissim zu Alfasi Ab. sar. 1282 lautete derselbe אמר להו רבא דהנהו שקלאי דחמרא כי דריתו חביתא דחמרא לא תקרוב לגוי לסיועי בהדיכו דילמא אגב אורחיה רמיתי עליה והוה ליה כמאן דאתו מכחו ואסיר. Jom-Tob Ischbili zu Ab. 60 a bemerkt von demselben לא גרסינן ליה וליתא בנוסחי עתיקי ודוקני וגם רש״י ז״ל לא גרס לה וליתא בפי׳ ר׳ חננאל ובהלכות ר׳ אלפסי ז״ל. In den grossen Halachot (ed. Ven. 121) wird derselbe mit einigen Varianten im Namen Rab's mitgetheilt. Sicherlich stand hier wie 72 b derselbe Saz mit der Bezeichnung Raba's als Autor, ein unkundiger Copist verwandelte aber nach einer nicht hieher gehörigen Reminiscenz aus Bab. mez. 99 b שפוכאי in שקלאי. — In Synh. 34 b (Nid. 30 a) hatten einige Codices nach ההוא סמיא den Beisaz באותה מעיניו (Alf. Synh. 1024). Serachja ha-Levi bestreitet zwar, dass diese LA. echt ist (ואין בגמרא מפורש באותה מעיניו), allein Nachmani beruft sich auf mehr als 200 Jahre alte Codices, in

der vielen Aenderungen, die mit der Fassung und Ausdrucksweise des babylonischen Talmuds vorgenommen wurden, troz der leichtfertigen Correcturen und verwirrenden Corruptelen, durch die sein Text manche Verunstaltung erlitt, hat sich derselbe im Wesentlichen ganz in der Weise, wie ihn die Saboräer niedergeschrieben haben, forterhalten.

In einigen Tractaten, mit denen man sich, nachdem sie niedergeschrieben waren, lange nicht beschäftigte, sind noch Spuren babylonisch-aramäischer Wortformen und ältere technische Schulausdrücke zurückgeblieben, welche in anderen, die öfter vorgetragen wurden, von der in den Gaonenschulen geläufigeren Redeweise verdrängt wurden. Dahin gehören besonders die von Gelübden und Weihegaben handelnden Tractate Nedarim[139]), Nasir[140]), Temura,[141]) Meila[142]) und

---

denen sie schon vorhanden war (Milchamot אבל באמת מעיקר הגמרא הוא וכבר עמדו הראשונים על זה וכ"כ רבינו שרירא גאון ז"ל בתשובותיו בלשון הזה ורובא דרבנן דקאני הכי גרסי.. וקא שכיחן ספרי דמסכת דנדה גמרא דכתיבין מן טפי מאתן שני והכי מפרש האי סומא באחת מעיניו.

[139]) In Schitta zu Nedar. 6a sv. אמר bemerkt ein alter Commentator: אלא בזאת המסכתא ובמסי נזיר יש כמה לשנות מיוחדות שלא כמנהג תלמודינא, ebenso Natan b. Josef ib. 2a דהאי תנא תנא ירושלמאה הוא דקלי בלישניה, vgl. Tosafot 7a über das Wort תבעי, welches besagen soll, dass die ihm vorangegangene Frage ungelöst geblieben ist תיבעי לך פירוש כמו תיקו ולשון נדרים משונה und Ascheri 16a. In Schitta zu 16b wird ebenso geurteilt. הא דאמר וכו' פירוש כבו משום דאמר אבל לשון תנא דמסכת נדרים ראשונה (משונה l.) היא ברוב מקומות. Der Ausdruck תבעי findet sich auch 10b, 22b, 51b; 44a hat die Casusform בדזן.

[140]) Siehe die vorige Anm. und Nas. 13b, wo תבעי für תיקו gebraucht wird.

[141]) Ueber den Tractat Temura vgl. Zomber De Commentario Salom. Isacidis in tract. talmud. Nedarim et Moëd kat. Berol. 1867 p. 5—7, Frankel a. a. O. S. 186 und Einleitung in den p. Talmud p. 45b. Beide weisen auf zwei Recensionen hin, die hier im Text oft neben einander gestellt wurden. Frankel nimmt an, dass לשון ירושלמי auf einen aus Jerusalem stammenden Codex des Temuratractates hinweise, währenddem Zomber überall ירושלמי in משונה emendiren will. Nach dem Gebrauche dieser Bezeichnung in Bab. kam. 6b. (האי תנא ירושלמאה הוא תני לישנא קלילא s. auch Anm. 139) kann man annemen, dass mit לשון ירושלמי eine nicht ganz correcte, wenigstens nicht ächt babylonische Redeweise, bezeichnet wird (vgl. auch Jizchaki zu Schebuot 36b, wo לשון בבל, wol ebenfalls einen Codex bezeichnen soll, in dem das babylonische Idiom in keiner Weise geändert war). Die Formel היבעי findet sich auch daselbst 13b.

An anderen Stellen haben jüngere Copisten daraus תיקו gemacht (vgl. Jizchaki 22b דלא קא מכיר איזו היא תיבעי תיקו und 25a).

[142]) Darauf weisen Formen wie אפיקינן (2a) להון, מנהון (26, 3a) und die sonst nicht vorkommende Frage מאי איריא דדהיט ותני (16a 20a) hin.

der den lezteren sich anschliessende Tractat Karetot.[143]) Von ersterem bezeugen Jehudai (750) und Natronai (859—869) ausdrücklich, dass er in den Schulen nicht vorgetragen wurde, damit man die Art, wie Gelübde gelöst werden, nicht kenne und solche überhaupt als unlöslich gelten.[144]) Das ähnliche Sprachcolorit in Nasir weist darauf hin, dass auch dieser Tractat aus dem Lehrkreise ausgeschlossen und daher vor Umstaltungen des Textes geschüzt war. In Karetot und Meila liegen für die Authenticität des Textes sichtbare Beweise vor. Temura ist selbst aus der Hand der Saboräer nicht fertig hervorgegangen. Zwei Recensionen, von denen eine im babylonischen Idiome geschrieben war und eine andere stellenweise ein westaramäisches Colorit hatte, stehen in vielen Partieen unvermittelt neben einander. Wahrscheinlich sollte durch deren Collation erst ein einheitlicher Text geschaffen werden, doch ist diese Arbeit unausgeführt geblieben und auch von den Späteren nicht wieder aufgenommen worden. Copisten, denen die Anführung zweier Recensionen überflüssig schien, haben sicherlich Vieles von der einen oder der anderen ausgeschieden, das dann theilweise durch Secundärquellen wieder bekannt geworden ist.[145])

Von den 63 Tractaten der Mischna sind im babylonischen Talmud nur 37 von einer Gemara, d. i. von einem Connexe amoräischer Erläuterungen und Discussionen, begleitet. Die übrigen, welche zumeist von gesezlichen Vorschriften handeln, die für die ausserpalästinischen Länder keine Geltung haben, wurden zwar auch stets in Kenntniss erhalten, aber nicht zum Gegenstande fortlaufender Lehrvorträge gemacht. Man kam, da sich in ihnen zahl-

---

[143]) In Karetot 4b war Jizchaki eine „jerusalemische Recension“ bekannt ולשון הפוך הוא לשון גירסא ירושלמית. Aramäische Formen wie דאיתנהון, בעיניהון (5a, 8b) kommen öfter vor.

[144]) Resp. Natronai's bei Scherira Ha-chaluz 8 S. 141 נדרים אין נשנית בשתי ישיבות היום ממאה שנה וכך אמר ר' יהודאי גאון נהורא דעלמא דאנן לא גרסינן נדרים ולא ידעינן לאסור ולהתיר בה לא נדר ולא שבועה, vgl. ausser den von Schorr angeführten Stellen noch Nachmani H. Nedarim Ende, Responsum Chemda genusa No. 6 und 75, Rappaport Nachtrag zur Biographie Hai's S. 91 Ha-Pardes 26b 27a Luzzatto in מגד ירחים I, S. 7. Meiri berichtet wol danach (Einl. zum Abbot-Commentar 17b) ודעו נאמנה שלא נשנית מס' נדרים בישיבה זה מאה שנה.

[145]) Mehrere Stellen im Raschi-Commentare zu Temura enthalten Bruchstücke beider Recensionen, die im Texte felen.

reiche Momente der Vergleichung und Beweisführung für die Behandlung anderer Materien vorfanden, in vielen Fällen indirect auf ihren Inhalt wieder zurück.

Den Saboräern, welche den Talmud zu einem Schriftwerke gestalteten, ist überhaupt in keiner Weise der Vorwurf zu machen, dass sie von dem ausgedehnten Lehrmateriale, das ihnen zur Aufzeichnung vorlag, etwa manche Stücke als unbrauchbar oder überflüssig zurückgelassen hätten. Sie haben vielmehr das ganze Material der Schultraditionen, die die Amoräer hinterlassen hatten, mit Eifer gesammelt und, die Erklärung und Inhaltskritik Späteren anheimgebend, in den Talmud aufgenommen. Ihre Sorge war nur dahin gerichtet, dass das Lehrgut der Ueberlieferung mit Allem, was daran hieng, unverkürzt für die Nachwelt aufbewahrt werde. Wenn daher im b. Talmud neben gediegenen und wissenswerten Kenntnissstoffen manche Erzälungen, Nachrichten und Aussprüche von einzelnen Gesezeslehrern niedergelegt sind, bei denen eine Vererbung für die Nachwelt nicht beabsichtigt war, so ist es nur die Akribie und Objectivität der Saboräer, welche sie erhalten hat, ohne dass man nach ihnen den Geist des Talmuds beurteilen kann. Die Saboräer waren Sammler, Scribenten, Compilatoren, die alle auf sie gelangten Erinnerungen und Ueberlieferungen, welcher Art sie auch immer sein mochten, zu Buche zu bringen suchten.

Der Talmud sollte nur ein Archiv der babylonischen Akademieen, eine Stoffsammlung der rabbinischen Wissenschaft, keineswegs einen Kanon der von Thanaiten und Amoräern herstammenden Lehre, dem eine höhere Autorität beigelegt wird, bilden. Eine solche besass die mündliche Lehre im Allgemeinen, ohne dass dieselbe sich auf Meinungen und subjective Ansichten der einzelnen Lehrer erstreckte.

Die Saboräer stellten daher die von Meinungskämpfen wiederhallenden halachischen Discussionen, so, wie selbe auf sie gekommen waren, ohne jede abschliessende Bemerkung, hin, so dass damit deutlich genug gesagt war, der Talmud sei wol niedergeschrieben, aber nicht abgeschlossen, bedürfe noch immer der Ergänzung und Inhaltskritik. Wären sie bei ihrem Werke von der Tendenz, eine kanonische Sammlung der rabbinischen Lehre zu schaffen, geleitet worden, so hätten sie sicherlich den Individualismus und den Widerspruchsgeist, der in den Discussionen in so lebhafter Weise hervortritt, zu mildern gesucht oder überhaupt nicht zum Ausdrucke gelangen lassen.

Der babylonische Talmud war aber lediglich dazu angelegt, Alles in sich zu fassen, was an Lehre und Erinnerung aus der Vergangenheit sich erhalten hatte. An eine Auswahl des in denselben aufzunemenden Stoffes wurde dabei nicht gedacht, da es ja nur beabsichtigt war, die untergehende Kenntniss zu retten und der Vergessenheit zu entreissen. So wie die verschiedenen Meinungen und Aussprüche unvermittelt neben einander gestellt, die Discussionen und Controversen in den wenigsten Fällen zum Abschlusse gebracht sind, so dass die Entscheidung der Prüfung eines jeden Kenners anheimgegeben ist, so ist auch Wichtiges und Unwichtiges, Grosses und Kleines mit gleicher Treue aufgenommen worden, ohne dass darum Alles so verstanden und geglaubt werden musste, wie es sich darstellt.[146]) Der Talmud sollte eben nicht ein Lehrbuch sein, das von einer einheitlichen Systematik getragen ist, sondern gleichsam ein Lehrhaus, in welchem die verschiedensten Meinungen sich kundgeben, ein Sprechsaal, in welchem jeder sich frei und unbefangen äussert, ein Repertorium, daraus man den Gedankeninhalt früherer Zeitalter kennen lernen kann. Durch eine abschliessende Zusammenfassung der Tradition am Schlusse der Amoräerzeit, welche nur die Resultate derselben festgestellt und zum unveränderlichen Geseze erhoben hätte, wär das Judentum seiner Wissenschaft beraubt und seinem Ursprunge entfremdet worden. Indem in dem Talmud der ganze Entwicklungsgang der Halacha, so weit er sich noch erkennen liess, in treuer Natürlichkeit vor Augen gestellt, das Geistesleben der Vergangenheit in seinem wirklichen Bestande und Verlaufe verbildlicht wurde, ist die Erkenntniss und mit ihr die Möglichkeit einer natur-

---

[146]) Nachmani sagt (מלחמת חובה ed. Constantinopel 4b), dass nur die herkömmliche und durch die allgemeine Uebereinstimmung sich als authentisch beurkundene Auffassung des biblischen Gesezes, die zunächst im Talmud enthalten ist, Gegenstand des Glaubens sei (והשני הוא הנקרא התלמוד והוא פירוש למצות התורה כי בתורה תרי״ג מצות ואין בה אחת שלא נתפרשה בתלמוד ואנחנו מאמינים בו בפירושי המצות). Damit ist klar ausgesprochen, dass die mündliche Lehre, die die Grundlage und der Hauptinhalt des Talmuds ist, nicht aber dieser selbst eine eigentliche Autorität besize. Die hagadischen Theile desselben bedeuten ihm darum wie die Midraschim nichts mehr wie „sermones“ an denen man Geschmack finden könne oder auch nicht (יש לנו ספר שלישי הנקרא מדרש ר״ל שירמוניש וזה הספר מי שיאמין בו טוב ומי שלא יאמין בו לא יזיק...)

gemässen Fortbildung der überkommenen Lehre gerettet worden. Der Karaismus mochte immerhin die Autorität der Tradition bestreiten; dem rabbanitischen Judentume war sie in dem Talmud bereits ein Unbegrenztes geworden, darin die eigene Erkenntniss sich immer weiter ausbreiten, die den Geist erfüllende Idee sich ungehindert entfalten konnte. Als ein Schazhaus des Wissens, darin man stets neuen Stoff der Erkenntniss fand und als eine Schule des Denkens, darin der Verstand sich übte und schärfte, hat er durch viele Jahrhunderte inmitten der Juden Reichtum des Wissens und Regsamkeit des Geistes erhalten.

Wie verschieden man auch zu allen Zeiten den Talmud beurteilt hat, als ein hervorragendes Denkmal des jüdischen Volksgeistes wird er von Kundigen immer gewürdigt, als eine reiche Quelle der allgemeinen Wissenschaft stets beachtet und in Ehren gehalten werden.

ANHANG.

I.

Die Diadoche der Exilarchen ist in dem kleinen Chronikon, welche die Hauptquelle für die Kenntniss derselben ist, in so unklarer Weise dargestellt, dass wir, um diejenigen, welche in unserer Abhandlung in Betracht kommen, fixiren zu können, das Nötige hier feststellen müssen. Wir besizen glücklicher Weise für den theils verdorbenen, theils lückenhaften Text des dort gegebenen Verzeichnisses ein Correctiv in den Excerpten, die sich Zacuto (Juchasin ed. Philippowsky S. 91—93) daraus angelegt hat. Ueber die Exilarchen des 4. und 5. Jahrhunderts finden wir darin Folgendes:

kl. Chr.	Juch.
1) ושכב הונא מר ועמד עוקבא אחיו חכמים דבוהון, רב חנגאל חכם שלו.	1) ונפטר הונא מר ועמד אחריו עוקבא אחיו ורב חיננא חכם שלו.
2) ומת עוקבא ועמד אחריו אבא בן אחיו בן מר עוקבן רבא ורבינא חכמים שלו.	2) . . . .
3) ושכיב אבא ועמד אחריו מר כהנא אחיו רב ספרא חכם שלו.	3a) ונפטר אבא ועמד נתן בנו רב אחא ורב חביבא חכם שלו. 3b) ונפטר נתן ועמד אחריו מר כהנא ורב ספרא חכם שלו.
4) ושכיב מר כהנא ועמד אחריו רב ספרא אחיו רב אחא מדפתי חכם ש״ו.	4) ונפטר מר כהנא ועמד אחריו מר הונה בנו ורב אחאי חכם שלו.
5)	5) ונפטר מר חונא ועמד אחריו מר זוטרא אחיו ורב . . . מרפתי חכם שלו.
6) ושכיב מר זוטרא ועמד אחריו כהנא בנו רבנא חכם שלו.	6) ונפטר מר זוטרא ועמד אחריו כהנא בנו רבינא חכם שלו.
7) ושכיב רב כהנא ועמד אחריו רב הונא מר אחיו רב אחא מדפתי בר תנילאי חכם שלו.	7) ונפטר רב כהנא . . . .
8) ושכיב . . . ועמד אחריו רב הונא אחי אביו בר רב כהנא רב מרי ורב חנינא רבא חכם שלו ובגויה כלון בי״ה דוד.	8) . . . . . . ועמד אחריו רב הונא אחי אביו בן רב כהנא ורב מארי ורב חנינא רבה חכמים שלו.

Zunächst ist Ukba (Nr. 1) hier am unrechten Orte. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass Huna Mar, dessen Vorgänger sein Bruder Ukban war (s. kl. Chr.), einen zweiten Bruder Ukba zum Nachfolger gehabt habe. Auch Grätz (4 S. 497) hält diese Notiz für verschoben und bringt, um hier Klarheit zu gewinnen, einschlägige talmudische Angaben bei, die er aber selbst wieder confundirt. Im Talmud erscheinen drei Exilarchen des Namens Ukba und zwar: 1. Ein Zeitgenosse Rab's und Samuel's (Moëd kat. 16b, Sab. 55a, 108b u. a. St.). Derselbe hatte einen Bruder Jirmia, gegen den er einst vor dem Gerichtshofe

zu Tiberias als Kläger auftrat (Synh. 31 b). 2. Ukba, ein Bruder Nehemia's und Tochtersohn Rab's, der mit R. Chasda verkehrte (Bab. bat. 51 b, אמרין ליה רבנא עוקבא ורבנא נחמיה בני בנתיה דרב לרב חסדא vgl. Chul. 92 a). Auch Nehemia erscheint als Exilarch und zwar zur Zeit Abaje's, als Rabin schon in Babylonien war, also nach 336 (Sab. 20 b רבין ואביי הוו יתבי קמיה דרבנא נחמיה ריש גלותא nach der LA. in Cod. München und in den Tosaf. R. Juda's zu Berachot 31 a), wol derselbe, der an Raba religionsgesezliche Fragen richtete (Bab. mez. 91 b. Die LA. ר׳ אשי daselbst ist eine Unmöglichkeit und dieser Name sicherlich aus einer auch sonst nachweisbaren Zerlegung aus רבא entstanden). 3. Ukban, ein Sohn Nehemia's (Sab. 5 b, Bab. bat. 55 a). Diese drei Exilarchen werden, wie nun nachgewiesen werden soll, auch im kl. Chr. genannt, nur hat die Gleichnamigkeit derselben, zu der noch zu beachten ist, dass in der Reihe der fingirten voramoräischen Exilarchen einer, Namens Akub, genannt wird, die Copisten des Chronikons so irre geführt, dass sie den Originaltext nur in entstellter und lückenhafter Weise wiedergaben. Schon vor den Worten ושכיב רב הונא תקבר בא״י, mit denen ausgesagt wird, dass ein Exilarch Huna gestorben und in Palästina beerdigt worden, vermisst man die Angabe, dass derselbe gelebt habe. Dass zwischen Huna und dem zuvor genannten Anan ein Exilarchenname ausgelassen sei, wird daher schon von Grätz vermutet. Es ist aber kein anderer, als Ukba I, oder, wie er auch genannt wurde, Natan de Zizutha, der hier einzureihen ist. Eine Andeutung dafür liegt in dem Umstande, dass eine diesen betreffende Notiz bei Hiskia angeführt wird, wo, wie aus Juch. zu ersehen, ursprünglich der Name eines Exilarchen Akub verzeichnet war (Juch. l. c. ונפטר חזקיה ועמד עקוב בנו ונפטר עקוב ועמד נחום בנו. Sie ist durch einen unkundigen Abschreiber hierher versezt. Ihr Plaz ist bei dem Namen Ukban oder Natan, der wol nicht in unserem Texte aber in dem Zacuto's zwischen Anan und Huna genannt wird וכאשר נפטר ענן נשאר נתן במעו אמו והוא נתן דציצותא ראש גולה ונפטר נתן ועמד אחיו רב הונא.

Zu dieser Diorthose muss aber noch eine Ergänzung des Textes hinzukommen, durch die der Bericht über die erste Periode des Exilarchates vervollständigt wird. Nach den auf talmudischen Stellen basirenden Angaben Scherira's hatte Ukba I nicht blos, wie aus dem kleinen Chronikon ersichtlich ist, einen Nachfolger R. Huna, sondern

auch einen Vorgänger, desselben Namens [Ep. ed. Goldb. 2 S. 30 ואחמני בתר רב הונא S. 31 וביומיה (דרבי) רב הונה קמא הוה ר״ג בבבל מר עוקבא בבבל vgl. j. Kilajim 9, 3, Bereschit rab. c. 33]. Man wird also den diesbezüglichen Text im Chronikon in folgender Weise herzustellen haben: ושכיב שפט ועמד אחריו ענן בנו [ושכיב ענן ועמד אחריו רב הונא בנו וכד שכיב פשא עוקבן הוא נתן דציצותא ושכיב נתן ועמד אחריו רב הונא בנו] חכמים דברוהו רב ושמואל חכם שלו ושכיב רב הונא ונקבר בא״י אצל רב חייא רבה. Anan wird sonach wie Schafat zu den erdichteten Exilarchen zu zälen sein und die Reihe der historischen Träger dieser Würde mit Huna I, dem Zeitgenossen des Patriarchen Juda I, beginnen. Wir kennen nun von solchen 1. Huna I. 2. Ukba I. 3. Huna II.*)

Ukba II, der, wie bereits aus talmudischen Angaben dargethan ist, der Bruder und Vorgänger des Exilarchen Nehemia gewesen, muss auch im Chronikon den Plaz vor demselben einnemen. Auf Huna II. folgte nämlich Natan, vielleicht der Schwiegersohn Rab's, dessen Söhne eben Ukba und Nehemia gewesen. Die Notiz ועמד מר עוקבא (Obiges Citat No. 1), die offenbar von Ukba II. spricht, wird also vor die Angabe über Nehemia zu stellen und somit wie nach dem oben Gegebenen der Text des Chronikon in folgender Weise fortzusezen sein ועמד נתן בנו חכמים דברוהו רב יהודה בר יחזקאל ורב ששת חכמים שלו ואחסינו מלכותא פרסאי בשנת מאה וששים וחמשה לחרבן הבית וגזרו פרסאי גזרה על יהודאי**) ושכיב נתן ועמד [עוקבא בנו חכמים דברוהו רב חיננא חכם שלו ומת עוקבא] ועמד נחמיה בנו (l. אחיו) חכמים דברוהו ר׳ שיזבי חכם שלו ועמד אחריו עקביה (l. עוקבן) בנו (l. אחיו) ועמד אחריו הונא מר... ושכיב הונא מר ועמד אבא בן אחיו בן מר עוקבן. Es folgen auf Huna II. 4. Natan I. 5. Ukba II. 6. Nehemia. 7. Ukba III. (auch Ukban genannt). 8. Huna Mar I. 9. Abba Mar (wie er nach Nid. 67b hiess. Grätz S. 497).

*) Die Angabe, dass dieser in Palästina begraben wurde, ist j. Kilajim l. c. Ketub. IX, 3 entnommen und ist nach Moëd katan 25a zu berichtigen (vgl. Grätz S. 415).

**) Der recipirte Text hat die Jahreszal מאתים וארבעים וחמשה d. i. 245 a destr. templi, welche einer viel spätern Zeit, als der, in welcher Juda b. Jecheskeel und Scheschet fungirten, angehört. Dass hier ein Jahrhundert zu viel angenommen ist, geht aus der Parallele in Juch. S. 93 hervor, welche die hier in Rede stehende Verfolgung der Juden durch die Perser im Jahre 175 a. d. t. = 243 stattfinden lässt ובזמן נחמיה גזרו פרסאי שמד על ישראל קע״ה שנים לחרבן הביה.

Die Reihenfolge der späteren Exilarchen lässt sich viel leichter ermitteln, als die der bisher genannten. Der Text des kl. Chronikons hat zwar eine offenbare Lücke (zwischen 4 und 6. in obigem Citate) und eine zweite, welche erst durch die Parallele in Juch. ersichtlich wird (zwischen 3 und 4), allein das Textesmaterial reicht zur Vervollständigung des Felenden vollkommen aus. Grätz, der die Parallele im Juchasin übersehen hat, vermutet, dass Mar-Jemar hier einzuschalten sei. Aus einer Aeusserung Scherira's ist nämlich zu ersehen, dass dem angeblichen Exilarchen Huna b. Natan, dem bekannten Zeitgenossen R. Asche's, Mar-Jemar und Mar-Sutra gefolgt seien (Ep. S. 35, 36 והונא בר נתן דהוה ריש גלותא בהנך יומי ומרימר ומר זוטרא

Da nun eine solche um diese Zeit nur von dem Stifter der Sassaniden-Dynastie, Ardschir I., ausgegangen ist, dieser aber nur bis 238 regiert hat, so wird man קס״ה, daraus ein Copist ריסה gemacht, als das Originaldatum anzusehen haben. Die gegen die Juden vielfach geübte Gehässigkeit (s. Grätz S. 292, 293) verdichtete sich im Jahre 233 zu einer systematischen Unterdrückung derselben. Nach der Darstellung im kl. Chronikon „haben die Perser in diesem Jahre die Herrschaft erobert.“ Diese Angabe bezieht sich auf einen Sieg über die Römer, welche unter Alexander Severus (232—234) den Eroberungen der Perser einen Riegel vorzuschieben suchten. Im kl. Chronikon wird bei der Gelegenheit, wo über den Untergang Betars berichtet wird, auch das Jahr, in welchem der Angriffskrieg der Perser gegen die Römer geführt wurde, angegeben nämlich 166a destr. templi = 234 (בשנת מאה וששים ושש להרבן הבית אתו פרסאי על חמאי). Der Verfasser des kl. Chron. hat also wol für die Consolidirung des neupersischen Reiches und die gleichzeitig stattgehabte Judenverfolgung das Jahr 233 und für die Besiegung der Römer (s. Herodianus VI, 5, 6) das Jahr 284 angesezt, was völlig historisch ist. Die Richtigkeit dieser Ausführungen geht auch daraus hervor, dass das kl. Chronikon erst später von der Einname Nisibis' durch Ardschir's Nachfolger, Schabur I., berichtet. Unser Text hat wol nur die verworrene Angabe וביםי כליקב לארםי וכבשה, allein im Juch. lautet sie in ganz verständlicher Weise וביםיו עלה שבור לנציבין וכבשה. Nachdem es nun anderweitig bekannt ist, dass Schabur Armenien und unmittelbar darauf Nisibis erobert (Malcolm, Gesch. Persiens I, S. 80 Anm. 78), so wird man durch die Combinirung beider Texte in folgender Weise die richtige Lautung desselben schaffen: בימיו סליק שבור לארמניא ולנציבין וכבשה. Diese Ereignisse gingen wol der Froberung Antiochiens (258) voran. Das Datum 245 ad. t. in dem früher Berichteten ist also entschieden falsch. Die Notiz über die Eroberung Nehardea's durch Papa b. Nazar können wir hier nicht zu Rate ziehen, da die von Cassel und Grätz angenommene Identität desselben mit dem edessenischen Halbkaiser Odenat noch sehr fraglich ist (s. Jost Gesch. d. Judenthums und seiner Sekten II, 145 A. 4, Zipser in Ben Chananja 9, Forschungen S. 122, Oberdick in Ztschr. d. DMG. 18 S. 743).

דהוו בתריה). Grätz hätte sich noch darauf berufen können, dass in Dorot Olam (in Juchasin ed. Königsberg 118b)*) wirklich ein Mar Jemar unter den auf einander folgenden Exilarchen genannt wird. In der That ist aber der Bericht Scherira's, aus dem auch die leztere Notiz geflossen ist, nicht so buchstäblich aufzufassen. Es ist erwiesen, dass Huna b. Natan selbst nicht Exilsfürst war, (wie Grätz selbst S. 282 dies statuirt). Mar-Jemar (oder wie richtiger zu schreiben ist: Mare-Mar) war R. Asche's Nachfolger als Schulhaupt von Sora und Mar-Sutra der zeitgenössische Exilarch. Mar-Sutra und Mare-Mar sind auch die Namen zweier pumbaditanischer Schulhäupter zur Zeit R. Asche's (der erstere fungirte bis 416, der leztere 418—425 siehe Abraham b. David bei Juchasin ed. London Seite 201). Es sollte also wol in der Scherira'schen Notiz, die ohnehin ungenau ist, ausgedrückt werden, dass die Würdenträger dieser Zeit sich R. Asche unterordneten. Der Nachfolger des in obigem Citate No. 4 genannten Exilarchen Kahana hiess, wie aus der noch erhaltenen Angabe in Juchasin erhellt, Huna. Es ist dies unzweifelhaft derselbe, dessen Todesjahr (753 Sel. = 441) im Seder Tanaim angemerkt ist (Kerem chem. 4 S. 187 נוה שלום S. 5. בשנת תשנ"ג נאסף רב הונא ראש גולה unrichtig Jubelschr. S. 28 ...בשנת תש"ם). Grätz notirt S. 417 unter No. 26 selbst diese Angabe und vermisst dennoch den Namen dieses Exilarchen im kleinen Chronikon nicht (S. 497). Wir haben nach dem durch die Excerpte in Juchasin corrigirten Texte desselben von Abba Mare ab folgende Exilarchen zu verzeichnen: 10. Natan II. 11. Kahana I. 12. Huna III. 13. Mar-Sutra I. 14. Kahana II. 15. Huna Mar II. 16. Huna IV.

Es muss schliesslich, wenn unser Quellenbericht in allen seinen Einzelnheiten festgestellt werden soll, noch eine Unklarheit, die hier bezüglich des lezten Exilarchen Huna IV. obwaltet, behoben werden. Die Notiz über ihn lautet wörtlich: „Huna Mar starb und auf ihn

---

*) Auch in der Unterschrift der Exilarchen David b. Hodaja (Coronel Comm. quinque 110a) erscheint מרימר als einer seiner Vorgänger und zwar wie hier zwischen Mar-Sutra I. und Kahana II. (für חנינא das. muss man כהנא lesen. Diese Angaben, die vielleicht irgend einem Stammregister der Exilarchen (vgl. über solche Ibn-Esra zu Zach. 12, 7 und Petachja's Reisebericht S. 17, 18) entnommen sind, haben gegenüber der besten und ältesten Quelle (dem kl. Chr.) keine Bedeutung.

folgte Huna, der Bruder seines Vaters, ein Sohn Mar Kahana's." Vergegenwärtigen wir uns nach den vorliegenden Daten die Genealogie der Exilarchen von Mar Kahana I. ab, so stellt sie sich folgendermassen dar:

Kahana I.

Huna III. Mar Sutra I.

Kahana II. Huna Mar II.

Dass auf Huna Mar II, ein Oheim Namens Huna Sohn Kahana's, gefolgt sein soll, ist eine reine Unmöglichkeit, denn dieser war sein vierter Vorgänger und längst nicht mehr am Leben, als Huna Mar II. starb. Es kann nur ein Sohn seines Bruders Kahana II. hier gemeint sein. Man wird also in den Worten ועמד אחריו רב הונא אחי אביו בר רב כהנא eine fast unmerkliche Correctur und Umstellung vorzunemen und hier zu lesen haben: ועמד אחריו רב הונא בר מר רב כהנה אחיו.

Lückenhaft und für diese Periode fast völlig leer ist die karäische Geschlechtskette der Exilsfürsten (Dod Mordechai ed. Wien 5a). In Ar. sv. אביי werden einige Namen von Exilarchen genannt, von denen einer, Mar-Jochanan, in den andern Quellen völlig vermisst wird (ראשי גליות .... כגון מר עוקבא מר יוחנן, מר הונא ומר זוטרא ויש מהם שמאחרים שמותם כגון הונא מר, יהודה מר בר מרימר, אמימר), doch ist diese Mittheilung so wenig belehrend, dass sie nicht einmal als Beweis für die Existenz der darin genannten Exilarchen angeführt werden kann. Jehuda Mar b. Mare Mar (Ketubot 53b und 80b) und Ame-Mar sind Gesezeslehrer, in deren Namen die Bezeichnung Mar am Ende stereotyp geworden ist.

Wir stellen nun noch einmal übersichtlich die Reihenfolge der Exilarchen nebst Bezeichnung ihrer „Weisen" (חכם שלו in S. O. ist vielleicht eine ähnliche Würde wie דיינא דבבא in späterer Zeit) soweit sie in der Quelle gegeben ist, und beiläufiger Angabe ihres Zeitalters dar:

1. Huna I. Zeitgenosse R. Juda's des Fürsten, des Verfassers der Mischna (150—190).
2. Ukba I. (190—210).
3. Huna II. (210—225). Zeitgenosse Abba Areka's.
4. Natan I. (225—240). Zu seiner Zeit der Untergang des arsacidischen Partherreiches. Sein „Weiser" R. Scheschet (Juda b. Jecheskeel scheint nur nebenbei genannt zu sein).

5. Ukba II. (240—245). Als sein Weiser wird R. Chinena genannt (Im Urtexte stand vielleicht ר' חסרא für ר' חנינא).
6. Nehemia, (245—252). Sein Weiser R. Schisbó (vgl. über denselben Sed. ha-Dor. II, 288).
7. Ukba III. (253—295). Seine Functionsdauer muss sich durch eine längere Zeit erstreckt haben, da er Gesezeslehren im Namen Samuel's mittheilt (Bab. bat. 55a) und Rabbah b. Nachmani sein „Weiser“ ist. Der Anfang derselben fällt mit der Einname von Nisibis durch Schabur I. zusammen.
8. Huna Mar (295—330). Zu seiner Zeit wirkten Abaji, Raba und Josef b. Chija. Es ist derselbe Exilarch, der Bab. bat. 22a ohne Nennung des Namens erwähnt wird.
9. Abba Mar (330—370). Raba, Rabina I. und Nachman b. Jsak (Nid. 67b) sind die zeitgenössischen Gelehrten. Hier ist auch die Notiz von dem Uebergange der Stadt Nisibis in die Hand des Perserkönigs Schabur II. (ובימיו סליק שבור לנציבין וכבשה) einzureihen. Dieser erfolgte bekanntlich nach dem Tode Julian's (363) durch einen Vertrag, den die Perser mit seinem Nachfolger Jovian schlossen.
10. Natan II. (370—390). Die als seine „Weisen“ bezeichneten Acha und Chabiba waren damalige Gesezeslehrer, die sich aber nicht besonders bemerkenswert gemacht haben. Es ist möglich, dass Huna b. Natan, der nach dem, was über ihn berichtet wird (Sebach. 19a), nahezu im Range eines Exilarchen gestanden sein muss, ein Sohn des Exilarchen Natan II. gewesen ist.
11. Kahana I. (390—410). Als sein Weiser wird R. Safra genannt.
12. Huna III. (410 - 441). R. Acha, der als sein „Weiser“ erwähnt wird, ist vielleicht Acha b. Raba, der 413—418 als Schulhaupt von Pumbadita fungirte.
13. Mar-Sutra I. (441—450). Sein gesezeskundiger Ratgeber Acha a. Difta ist auch sonst bekannt.
14. Kahana II. (450—462). Die Stelle des Weisen nimmt Rabina II. ein.
15. Huna Mar II. hingerichtet 470. Sein Rechtsgelehrter Achai b. Chanilai ist ein nachmals berühmt gewordener Saboräer (s. ob. S. 25—32).
16. Huna IV. starb 507 (nicht 511, wie Grätz 4 S. 497 schreibt). Ueber die zeitgenössischen Gesezeslehrer siehe weiter unten.

Die Jahreszahlen sind nur die beiläufig angenommenen Grenzen für die Functionsdauer der einzelnen Exilarchen. Es kann hier eine genauere Feststellung nicht ermöglicht werden; die bisherigen Untersuchungen waren aber notwendig, um für die Geschichte der Exilsfürsten, die zu einem wesentlichen Theile dem saboräischen Zeitalter angehört, einen festen Boden zu schaffen.

II.

Ueber R. Abina's Tod und das von da aus datirende Ende des Amoräertums berichtet Scherira (ed. Wallerstein S. 18, ed. Goldb. 2 S. 37) ובארבעה בשבא דהוא י"ג כסליו שנת תח"א שכיב רבי אבינא בריה דר' הונא דהוא רבינא והוא סוף הוראה. Das Sterbejahr verzeichnen auch Sed. Tan. und R. Nissim (a. a. O.); dass mit Abina die Horaah erloschen sei, berichtet Scherira auch früher (ed. Wallerstein S. 13) mit den Worten ולפים הכא איתוספא הוראה דרא בתר דרא עד רבינא דאיפסקא. Der Schullam'sche Text (Juch. ed. Königsb. S. 113a) hat hier zwar die LA. עד בתר רבינא und Goldb. S. 28 vor איתוספא in Klammern die Hinzufügung ובתר רבינא, aber das ist offenbar unrichtig, nachdem Scherira noch durch ein drittes Moment, das in seinem Sendschreiben hervortritt, zu erkennen gibt, dass mit R. Abina's Tode die Saboräer-Periode begonnen habe. Währenddem er nämlich von Rabina sagt והוא סוף הוראה, dass mit ihm die Horaah geendet habe, notirt er zu dem Berichte über den Tod Rabbah Jose's, der R. Abina überlebte, וביומוהי סוף הוראה, dass „in dessen Tagen (d. i. bei dessen Lebzeiten) die Horaah aufhörte, und gibt dadurch zu verstehen, dass der Tod R. Abina's ihre Grenze bildet. Abraham Ibn Daud berichtet an einer Stelle wie Scherira, dass der Abschluss des Talmud in das Jahr 499 fällt (ed. Amsterdam 38a), versezt denselben hingegen an einem anderen Orte (37a) in das Jahr 4265 a. m. = 504, welches Datum auch dorther Israeli (Jesod Ol. ed. Berlin 85a vgl. Juch. ed. Phil. S. 204) und Asaria del Rossi (Meor Enajim c. 9) kennen. Da A. J. D. aber an beiden Orten sagt, dass der Talmud 73 Jahre nach dem Tode R. Asche's (738 Sel. = 426) abgeschlossen

wurde, so kann man der lezteren Angabe vor der Hand keinen historischen Wert beilegen. Wir werden ihren Ursprung noch weiter kennen lernen.

Wichtiger ist eine im Seder Tanaim gegebene Notiz über die Zeitdistanz zwischen dem Beginne und dem Ende der Horaah, deren Verständniss aber durch die Unsicherheit des Textes sehr erschwert ist. Wir haben von demselben folgende vier Recensionen:

A. Cod. Luzzatto Kerem chem. l. c.	B. Cyclus Vitry (das. vgl. Cod. Oxford i.Juch.ed.London p.253)	C. Jubelschrift (S. 29.)	D. נוה שלום (S 6.)
רבה הוא התחיל בהוראה. מרבה עד רב אשי מאתים וארבע שנה היו והם היו סוף הוראה.	רב רבא (רבה .O) הוא התחיל בהוראה מרב הונא (מרב .O) ועד רב אשי ורבינא ד׳ (מאתים O) שנה היו והם היו סוף הוראה.	רב רבה הוא התחיל בהוראה ומרב רבה עד רב אשי ורבינא . . . . שנה היו והם היו סוף הוראה.	רב רבא והוא התחיל בהוראה מרב רבא עד רב אשי ורבינא אף שנה היו והן היו סוף הוראה

Das Seder Tanaim nennt ausdrücklich R. Abina II. „das Ende der Horaah“ (בשנת תתי״א נאסף רבינא סוף הוראה); es kann also hier nur das J. 811 Sel. als terminus ad quem angenommen werden. Andrerseits berichtet es, dass im J. 530 Sel. = 218 Rab nach Babylonien gekommen und dort zuerst als Gesezeslehrer aufgetreten sei, בשנת תק״ל שנה לשטרות בימי רבינו הקדוש ירד רב לבבל והורה אסור והיתר והלכות בנהרדעא. Es kann daher nur ihn als denjenigen bezeichnen, der „mit der Horaah begonnen hat.“ Demgemäss wird man hier zunächst zu lesen haben רב הוא התחיל בהוראה (durch die Dittographirung des ה, mit dem das auf Rab folgende Wort הוא beginnt, ist zuerst רבה entstanden, dem die Abschreiber dann die Titulatur רב vorsezten). Zwischen der Ankunft Rab's in Nahardea (530 Sel.) und dem Tode R. Abina's (811 Sel.) liegen 281 Jahre. Die Zahl von 81 Jahren, die D. darbietet, wäre somit nur durch die Jahrhunderte zu ergänzen und für א״ף das. רא״ף zu schreiben, allein es wäre dann noch zu untersuchen wie die zwei Codices A. und B. (wo ד׳ offenbar in ר״ד zu emendiren ist) hier zu der Zahl 204 gekommen sind. Darüber gibt uns eine trümmerhafte leicht zu vervollständigende Notiz in Cod. Luzzatto einen ganz genügenden Aufschluss. Dort wird nämlich der Bericht über Rab's Ankunft noch einmal und zwar unmittelbar vor der Anführung R. Asche's wiederholt (K. ch. S. 187 בשנת תק״ל בימי רבינו הקדוש ירד [רב לבבל והורה] איסור [והי]תר [...]רבינא בשנת

ת"ש[ל"ג ואחריו רב אשי בשנת תש"לח. Dies geschah wahrscheinlich zu dem Zwecke, den Zeitabstand zwischen dem Auftreten des von dem Patriarchen R. Juda I. ordinirten Rab und R. Asche, der dem lezteren gleichgestellt wird und eine neue Epoche eröffnet (Anm. 5.), zu berechnen. Da nun Rabina I. dessen Name ebenfalls den Schluss dieser Zeitperiode bezeichnet, früher als sein College R. Asche starb, so wurde die Zeitentfernung zwischen Rab's Ankunft in Babylon (530) und dem Beginne der alleinigen Thätigkeit R. Asche (nach 733, dem Todesjahre Rabina's), berechnet und als solche ein Zwischenraum von 204 Jahren gefunden. Das Resultat erhielt dann seinen Plaz in dem weiteren Absaze, in welchem auch die Dauer der anderen Lehrperioden dargestellt wird, aber bei der Hinzufügung, dass R. Asche und Rabina das „Ende der Horaah" sind, wurde daran vergessen, dass die Dauer derselben anstatt bis zu dem Tode Rabina's II. nur bis zu dem Rabina's I. berechnet wurde. Dieser Feler ist in D. berichtigt. Ein Versuch, diese Notiz verständlich zu machen, hat auch in B. seine Spur zurückgelassen, indem daselbst statuirt wird, dass von R. Huna bis zu Rabina II, 204 Jahre verflossen seien, was an sich seine Richtigkeit hat, indem R. Huna, der Nachfolger Rab's, der der soranischen Akademie ihre Constitution gegeben, 608 Sel. und Rabina II, wie bereits mehrfach erwähnt, 811 starb. Wenn die Lücke im Texte C. nicht auf den defecten Zustand, in welchem sich der Günzburg'sche Codex, aus dem er geflossen, zurückzuführen ist, ist man zu der Anname berechtigt, dass die Zahl 204, in der man sich nicht zurechtfinden konnte, absichtlich weggelassen wurde. Die Berechnung der Zeitdauer zwischen Rab und Asche-Rabina auf 204 Jahre scheint jener unbekannten Quelle, aus welcher Abraham Ibn Daud die Angabe hat, dass der Talmud 4265 a. M. = 504, also 5 Jahre später, wie man gewönlich annimmt, verfasst wurde, schon vorgelegen und dort ein Missverständniss hervorgerufen zu haben, in dem der Ursprung jener irrtümlichen Datirung zu suchen ist. Da nämlich die Dauer der amoräischen Lehrperiode nur bis zu Rabina I. berechnet war, von da bis zum Tode Rabina's II. aber ein neuer Abschnitt derselben sich erstreckt, welcher, wie man annahm, von dem Werke der Verfassung des Talmuds ausgefüllt wird, so müsste man, um zu wissen, wie lange es gedauert hat, bis der Talmud zur Vollendung gelangt ist, die Zeit, die zwischen den Todesjahren dieser beiden gleichnamigen Gesezes-

lehrer (733 und 811 Sel.) liegt, in einer Ziffer darstellen. Diese — 78 — wurde in runder Zahl auf nahezu 80 Jahre ausgedehnt. Daher finden wir bei Abraham Ibn Daud (37a) die überflüssige Doppelangabe, dass vom Beginne der Abfassung des Talmuds bis zu deren Beendigung an 80 Jahre verstrichen und dass dieser im 73. Jahre nach R. Asche's Tode zum Abschlusse gelangt sei וכמו פ' שנה היו משהתחילו רב אשי וחבר אותו עד שנחתם ובשנת ע"ג למותו נחתם (bei Zacuto verschmelzen beide Daten zu der Allgemeinheit, dass „man etwa 70 Jahre nach R. Asche den Talmud abgeschlossen habe". Auch Isak Israeli schreibt 'ע. für 'פ, dann musste aber R. Asche, selbst wenn er nur die erste Zeile im Talmud geschrieben hätte, erst nach seinem Tode damit begonnen haben! An der LA. פ ist daher nicht zu rütteln). Bei der Bestimmung des Jahres, in welches die Vollendung der Talmuds anzusezen ist, rechnete nun ein Chronograph den Zeitraum von 78 Jahren, welche angeblich zu seiner Vollendung erforderlich waren, anstatt vom Tode Rabina's I. (733 Sel.), welcher hier der terminus a quo war, von dem Tode R. Asche's (738 Sel.) in der Meinung, dass die Periode von Rab bis zu Asche-Rabina erst hier ihre Grenze habe. Natürlich musste er den Schluss des Amoräertums dann um die 5 Jahre, die zwischen Rabina's I. und R. Asche's Tode liegen, zu spät ansezen und so kam es, dass Abraham Ibn Daud für die Abfassung des Talmuds zwei verschiedene Daten vor sich hatte.

Wir müssen schliesslich hier noch der Erklärung erwähnen, die die chronologische Notiz des Sed. Tanaim durch Löw (Ben-Chananja 9 Forschungen S. 38, 39) gefunden hat. Er vindicirt nämlich dem Worte הוראה die Bedeutungen: Ordination, Ausübung des Lehramtes kraft einer von einem Anderen erhaltenen Befugniss. Raba b. Chana, der Neffe R. Chija's, war nun der erste, der von dem Patriarchen R. Juda I. diese Befugniss für Babylonien erhielt (Synh. 5a), mit R. Asche und Rabina, meint Löw, hat die Zeit der Ordination aufgehört. Das berichte der Talmud (Bab. mez. 86a) mit den Worten ר' אשי ורבינא סוף הוראה, die schon frühzeitig missverstanden wurden und auf das erste Amoräerpaar dieses Namens, nicht auf Gesezeslehrer, durch welche der Talmud abgeschlossen wurde, sich beziehen. In diesem Sinne referire auch das Seder Tanaim; Raba b. Chana sei der erste, R. Asche und Rabina seien die lezten Ordinirten gewesen. Wir können diese Conjectur, so bestechend sie ist, nicht annemen, weil

Raba b. Chana, ein Gesezeslehrer von ziemlich untergeordneter Bedeutung, dem Verfasser des Seder Tanaim gänzlich unbekannt ist und weder nachgewiesen werden kann, dass הוראה die Bezeichnung für eine partielle Ordination sei, noch dass diese überhaupt im Zeitalter R. Asche's ausser Gebrauch gesezt wurde.

III.

Der Bericht im kleinen Chronikon, der einzigen Quelle, der wir die Kenntniss der S. 37 und 38 dargestellten Facta verdanken, ist, wie man auf den ersten Blick erkennt, sagenhaft ausgeschmückt und, wie man sich weiter überzeigt, auch tendentiös gefärbt. An solchen getrübten Berichten wird gewöhnlich die an Widersprüchen leidende Chronologie zum Verräter und diese ist es auch hier, die die Unmöglichkeit mancher hier gemachten Angaben klar vor Augen stellt.!

Mar-Sutra soll erst nach dem Tode seines Vaters und nach dem Aussterben des ganzen Exilarchenhauses (ובגויה כלון דבית דוד) zur Welt gekommen, als Jüngling von 15 Jahren in die exilsfürstliche Würde eingetreten, und nach siebenjährigem Kampfe gegen die Perser (Mazdakjah's, wie bereits Grätz Bd. 5, Note 1 mit Recht angenommen) aus dem Leben geschieden sein. Das Todesjahr seines Vaters (507) ist bekannt (s. Anm. 47); es ist auch bekannt, dass Mar-S. ein Alter von 22 Jahren erreicht hat (Grätz a. a. O.) Es musste also seine Hinrichtung im Jahre 529 stattgefunden haben. Nun wird aber in derselben Quelle mit genauer, durch Selbstcontrole gesicherter Zeitangabe (Datirung des Jahres nach 2 Aeren) erzält, dass Mar-Sutra's gleichnamiger Sohn nach Ablauf dieser Ereignisse nach Palästina gekommen sei, und die Ankunft desselben auf 452 p. destr. templi oder 4280 a. m. = 420 angesezt. Nemen wir mit Ibn Jachia an, dass diese 4 Jahre später stattgefunden habe, wie er dies in einer alten Quellenschrift gelesen haben will (ראיתי כתוב בקונטרס ישן כי בשנת ד' אלפים רפ"ד דמר ווטרא בן מר ווטרא מורע דוד המלך נעשה ראש סנהדרין Schalsch. ed. Zolkiew 27a), so wäre dadurch der Widerspruch zwischen den gegebenen Daten noch nicht im Geringsten gemildert. Diese Angabe kann überhaupt, nachdem auch bei Zacuto (S. 93) das Datum

des Chronikon wiedergegeben wird, nicht auf besondere .Beachtung Anspruch machen. Die Erzälung von Mar'-Sutra's posthumer Geburt und der Art seiner Einsezung in das Exilarchat ist also entschieden unhistorisch. Es wird, was den ersteren Punkt betrifft, hier sicherlich Mar-Sutra der Vater mit Mar-Sutra dem Sohne verwechselt; dieser ist wol erst nach der Hinrichtung des ersteren zur Welt gekommen und später, da an eine Restauration des Exilarchates in Babylonien nicht zu denken war, nach Palästina gebracht worden.

Ungeschichtlich ist auch der Bericht von dem Aussterben des Exilarchenhauses mit Huna IV., denn das kl. Chronikon berichtet selbst, dass der Perserkönig alle Bewohner der Stadt, in welcher Mar-Sutra residirt hatte, — wahrscheinlich Sora — zu Gefangenen gemacht habe (ופקיד מלכא ושבייה מחא דריש גלותא) und nach dessen Hinrichtung die ganze angeblich davidische Familie in die Flucht gegangen sei (יערקו דבית דוד). Es muss also eine solche vorhanden gewesen sein. Ja es weiss sogar Namen von Mitgliedern derselben anzugeben, die nachher die in ihrem Hause übererbte Würde wieder bekleideten. Es kann also wie vor der Geburt auch nach dem Tode Mar-Sutra's von einem Untergange des Exilarchenhauses nicht die Rede sein.

Wenn nun diese Thatsachen an sich auch unrichtig sind, so sind sie doch nicht erfunden. Der Verfasser des kl. Chronikon hat sich hier nur eine zum Theile nicht unabsichtliche Verwechslung der Personen zu Schulden kommen lassen und hat, was an Geschichte und Sage über die Exilarchen der nachamoräischen Zeit ihm bekannt war, in einen Haufen geworfen.

Bleiben wir bei dem ersten Factum, dem angeblichen Untergange des Exilarchenhauses (ובגויה כלן דבית דוד) stehen. Die angeblich davidische Familie ist wirklich einmal so viel wie erloschen, aber nicht nach dem Tode Huna's — zu dieser Zeit waren nur die Saboräer rasch hinter einander gestorben, was vielleicht dem Verfasser des kleinen Chronikon hier vorgeschwebt hat — sondern 83 Jahre später. Wie Mar-Sutra 508 gegen Kobad und die Mazdakija's, so hatten die Juden 589 gegen Hormisdas IV. für dessen Gegner Bahram Tschubin Partei genommen (Grätz 5, S. 428). Machuza war damals für sie ebenso wie einst für Mar-Sutra eine Unglücksstätte geworden, indem der Feldherr Chosroës II., des Nachfolgers Hormisdas nach der Einname dieser Stadt viele Juden daselbst hinrichten liess.

Chosroës nahm überhaupt an allen, die seinem Bruder Bahram-Tschubin Hilfe geleistet hatten, blutige Rache (Malcolm Geschichte Persiens 1. S. 130). Unter dieser Strenge hat gewiss auch das Exilarchenhaus so viel gelitten, dass es der Auflösung entgegenging. Chosroës, der mit einer leicht begreiflichen Aengstlichkeit in jedem, der irgendwie seinen Bruder unterstützt hatte, einen 'gefärlichen Gegner erblickte, suchte, nachdem er den Thron erlangt, alle, die es einmal mit Bahram gehalten, aus dem Wege zu räumen. Er ist der „sinnlose König", der das ganze exilarchatische Haus ausrotten wollte und nach allen seinen Zugehörigen fahnden liess, um sie theils erschlagen theils einkerkern zu lassen (Bericht im Bostanai-Büchlein בימי מלכות פרס עמד מלך אחד חסר דעת ועלה בלבו להכרית את זרע המלוכה ויחפש בכל זרע בית דוד בכל מלכותו ויהרגם ויאסור את קרוביהם וחתניהם.) Ein Sprössling dieser Familie war der nachmalige Exilarch Bostanai und auf ihn wurde, zumal noch eine Seitenlinie da war, deren Ansprüche auf das Exilarchat für immer zurückgedrängt werden mussten, die Sage gemünzt, dass er der einzige durch den Traum eines Königs, also gleichsam durch ein Wunderzeichen Gottes, gerettete Sprössling des Davidischen Hauses sei. Bostanai hatte unter den Rabbinen des Lehrhauses eine Gegenpartei gegen sich, und Scherira, der seine Abstammung von der Exilarchenfamilie herleitet, verwahrt sich dagegen, dass er für einen Nachkommen Bostanai's gehalten werde. Es wurde nun die Sage von Bostanai's Geburt und damit unwillkürlich Manches von der historischen Signatur seines Lebens auf Mar-Sutra übertragen. Wenn dieser, wie es im kl. Chr. dargestellt wird, der einzige Sprössling des davidischen Hauses war und sein gleichnamiger Sohn in Palästina das Archipherekiten-Haus gegründet hat, dann sind in Babylonien überhaupt nicht die echten davidischen Nachkommen, dann sind alle die Nachkommen Bostanai's, die die Exilarchenwürde bekleiden, unrechtmässige Besizer derselben. Diese Tendenz verbunden mit nicht ganz klarer Sachkenntniss hat ein Lebensbild Mar-Sutra's geschaffen, dessen Farben grossentheils der Geschichte Bostanai's entnommen sind.

Schon die Erzälung von dem Traume des Königs, dass er in einem Garten alle Bäume des Gartens umgehauen, und als er nun noch ein aus der Erde hervorwachsendes Reis vernichten wollte, ihm ein Greis von roter Gesichtsfarbe (זקן והוא אדמוני עם יפה עינים), der

sich König David nannte, dies mit einem kräftigen Schlage verwehrt habe, die Erzälung von diesem Traume, der nur in Bezug auf Bostanai (von p. bustan Garten; Bustam hiess auch ein Oheim des Königs Chosroës) eine prägnante Hindeutung in sich trägt, ist im kleinen Chronikon mit Absichtlichkeit umgebildet. Um die Beziehung des Traumes auf den Namen des Exilarchen zu retten, wird die Anspielung in eine andere Seite desselben verlegt. Der kleine Zweig, der nach dem Umhauen aller Bäume von dem „roten alten Manne“ (גברא סומקא סבא) vor Vernichtung beschützt wird, ist es, der auf Mar-Sutra hindeutet (ופש ארזא זוטרא תחות ארעא). Der Name „Mar-Sutra“ war bei den Juden in Babylonien längst zu einheimisch, als dass er noch als Stoff zur Sagenbildung hätte dienen können. Der Traum hängt also ursprünglich mit dem noch nicht vorgekommenen Namen „Bostanai“ zusammen. Der Verfasser des kl. Chronikon konnte auch den Traum nicht einem Könige zuschreiben, weil ja nicht ein solcher es war, der zur Zeit Huna's IV. den Untergang des Exilarchenhauses bewirkt hatte. Im Uebrigen stimmt er mit dem Verfasser des Bostanai-Büchleins ganz überein. Hier wie dort ist es der Grossvater des zukünftigen Exilsfürsten, der den Traum deutet, der den einzigen Sprössling des Hauses erzieht. Bostanai lernt Bibel, Mischna, Talmud u. s. w. (ויגדל הילד בוסתנאי ויגמל וילמוד תורה ומשנה תלמוד והלכה) und ebenso wird Mar-Sutra so unterrichtet, dass ihn sein Grossvater zum Gaon macht (ושקליה לגביה ואקריה ושויה גברא רבה).*)

Wie die sagenhaften, so stimmen aber auch mehrere geschichtliche Daten aus der Zeit und dem Leben Bostanais mit Angaben über Mar-Sutra überein. Gleichzeitig mit dem Vater Mar-Sutra's, Huna, wirken zwei Gelehrte Mare und Mar Chanina, welcher leztere dessen Schwiegervater war (Citat Anm. 22, No. 8. Für ר' חנינא רבה stand wol ursprünglich ר' חנינא גברא רבה).

Nun hat allerdings ein R. Techinna (in manchen Quellen-Notizen fälschlich Tachlifa genannt) in dieser Zeit gelebt (siehe weiter

*) Die Bezeichnung גברא רבה scheint hier die Uebersezung des später gewöhnlichen גאון zu sein. Im Anfange der Erzälung erscheinen ריש מתיבתא und גברא רבה als identisch (אתתיה דרב הונא ריש גלותא ברתיה דמר רב חנינא ריש מתיבתא הוה ורב חנינא גברא רבה הוה). Auch in der jüngeren Partie (Baba mezia 83a vgl. weiter unten) kömmt der Ausdruck ואשוויה גברא רבה vor.

unten) und man könnte, da derselbe im Sed. Tan. auch Chanina heisst, ihn für den Chanina des Chronikons halten, allein warum wissen die übrigen Quellen von R. Mare nichts? Wir brauchen nach dem Grunde nicht lange zu suchen. Mâre ist ein Zeitgenosse Bostanais, unmittelbar nach ihm wirkte auch ein Chanina (Scherira p. 19 ובתריה מלך רב מארי ... בשנת תתק"כ ואחרי רב מארי מלך רב חנינא מבי גהירא). Der Verfasser des Chronikon, der Ereignisse aus Mar-Sutra's und aus Bostanai's Geschichte vermischt hat, hat die beiden Chanina nicht unterschieden und den zweiten sammt Mare zu Zeitgenossen Huna's, des Vaters Mar-Sutra's gemacht. Die Verwechselung konnte hier um so leichter entstehen, weil, wie Huna als Schwiegersohn Chanina's erscheint, auch Bostanai der Sohn oder der Enkel eines Chanina war (Schaare Zedek I 17, 3a בוסתנאי ריש גלותא דהוא (בן?) חנינאי). Deutlicher zeigt sich die Versezung von Persönlichkeiten, die der Bostanai'schen Zeit angehören, in die Mar-Sutra's noch an einer zweiten Stelle des Chronikons. Diesem Exilarchen stehen drei Weise zur Seite: Chanina, Chama (oder Sama; ursprünglich vielleicht Chana) und Isak zur Seite והוה מר זוטרא.. ומר רב חנינא ורב סמא (Juch. חמא l. חנא) ורב יצחק חכמים שלו. Isak, Chananja und Chana sind aber zur Zeit, als Mohammed auftrat, also währenddem Bostanai zum Manne wurde, die Rectoren der Akademieen von Sora, Pumbadita und Phiruz-Schabur (Scher. l. c. ואמרין דהוה בסורא באותו העת ר' חנניה ומר רב חנא גאון מן פומבדיתא ורב יצחק והוא שהיה בפירוז שבור. Höchst unwahrscheinlich ist es, dass Mar-Sutra sich von dem Könige (Kobad) das Exilarchat erkauft und sofort gegen ihn in den Krieg gezogen sei. Diese Art, sich diese Würde zu erwerben, kam erst unter der Chalifenherrschaft und, wie es Scherira deutlich zu verstehen gibt, durch Bostanai auf (Scher. Ep. ed. Goldberg 2 S. 36 ובראש ימי ישמעאלים נמי הוו זבנין ליה לראשי גלותא בדמים יקרים שלטנותא דהוה נסב לה בדמים מן מלכי ישמעאל). Man kann das nur so verstehen, dass Mar-Sutra der Bundesgenosse eines von Kobad abgefallenen Vasallen, vielleicht des Fürsten Mondhir III von Herat, wurde, der ihn dafür als Oberhaupt der Judenheit anerkannte. Dann wird auch für Mar-Pachda, der sich chronologisch nicht gut einreihen lässt, Plaz; er hatte, wenn er überhaupt existirt hat, sich wol einige Zeit als Gegen-Exilarch behauptet.

Es bleibt somit von allem im kleinen Chronikon Referirten nur

das als Thatsache zurück, dass Mar-Sutra a. 508 im Alter von 15 Jahren seinem Vater Huna als Exilarch nachgefolgt, mit 400 Mann den Kampf gegen die Zendik's aufgenommen und sieben Jahre ein unabhängiges Regiment behauptet hat, bis er von den fremden Zuzüglern, die sich erst ihm angeschlossen und nachher nach Art der Zendik's der Völlerei und Wollust sich ergeben hatten,*) verraten, gefangen genommen und nebst dem Schulhaupte Chanina bei Machuza hingerichtet wurde. Das leztere Factum wird auch anderswoher bestätigt, wie auch der Bericht von einer Feuersäule, die ihm in den Kämpfen vorangeleuchtet haben soll, sich erklären lässt. Von der Erscheinung eines Cometen oder eines flammenden Lichtes zu Anfange des 6. Jahrhunderts berichtet auch Bar-Hebraeus in der Erzälung von der Erhebung des Zamaspes gegen den auf dem Throne sizenden Bruder Kobad. Anno ejus (Anastasii) octavo (i. e. 499) rebellavit contra Cod (l. Cobad) frater ejus Zamaspes et regnavit duos annos; fugit ille et coacto exercitu in fratrem suum irruit, quem victum interfecit postea duos annos regnavit. Hoc tempore .... apparuit cometa per dies multos ... Jgnis vehemens visus est in plaga aquiloni, quae per totam noctem flamma obducta fuit (Latein. Uebersezung von Kirsch p. 79, 80). Aenliches wurde im Jahre 504 in England beobachtet. Mädler (populäre Astronomie S. 296) führt die Beschreibung, die Galfredus Monumetensis über einen in diesem Jahre daselbst erschienenen Cometen gibt, in folgenden Worten an: „Sein Schweif endete in einem feurigem Ballen, einen Drachen vorstellend, aus dessen Mund zwei Schweife hervorgingen, der eine nach Frankreich, der andere nach Irland weisend. Der leztere Schweif spaltete sich in 7 kleinere“ und bemerkt hinzu: „Die Nichterwähnung dieses Cometen in den chinesischen Annalen lässt vermuten, dass entweder an der ganzen Sache nichts oder es eine blosse feurige Lufterscheinung gewesen sei. Die erstere Vermutung wird durch die Berichte,

---

*) Das Wort רנתקי, daraus Grätz רגתני macht, soll nach Grünbaum (Zeitschrift der D.-M.-G. 23, Seite 636) aus זנאריקא corrumpirt sein. Als einfach empfielt sich eine Emendation in דיוהקי gentes (vgl. über dieses Wort Perles in Grätz Monatsschrift 1870 S. 463, 464). Auch Zacuto sagt dafür hebr. עם.

die der Syrer Bar-Hebraeus und der Verfasser des Seder Olam, welche dasselbe Factum erzälen, widerlegt. Wir wissen also, was es mit der Feuersäule, die dem kämpfenden Exilsfürsten sichtbar war, auf sich hat.

Für das Sterbejahr Mar-Sutra's und des gleichzeitigen Schulhauptes R. Chanina besizen wir ein bisher unrichtig verstandenes Zeugniss in den bei Scherira erhaltenen gaonäischen Memorabilien. Daselbst wird nämlich (No. 8 in Anm. 22) erzält: ובשנת תתכ״ז שכיב ר׳ חחינה ומר זוטרא בר רב חנינא; für בר haben die Goldberg'schen Editionen בני und ebenso auch der Schullam'sche Text. Man achte darauf, dass nach der Art genauerer Datirung, wie sie in den Memorabilien im Gebrauche ist, beide hier genannte Persönlichkeiten an einem Tage gestorben sein müssten. Abraham Ibn Daud weiss nur von einem Saboräer R. Tachlifa, der um diese Zeit gestorben ist ואחריו ר׳ תחליפא ד׳ שנים ונפטר שנת רפ״ו. (felt in ס׳ הקבלה ed. Amsterdam 38b, vgl. jedoch Juch.' ed. London S. 204). In dem Verzeichnisse der Saboräer im Seder Tanaim (ed. Luzzatto S. 188) findet sich über die nach Rabina v. Umza Folgendes: ר׳ אחדבוי בר קטינא מר (ומר .al) זוטרא בריה דר׳ חמא (בני ר׳ חנא .al) ובימיהם יצא מהמייט (מחומט .al) בשנת תתס״ח (al. תתכ״ח). Die ed. Grätz S. 29 hat dasselbe in folgender Weise: ורב אחוצנאי בר קטינא ומר זוטרא בנו של ר׳ חסמא ובימיהם יצא מחומד בשנת תתכ״ח. Der Codex München (bei Taussig a. a. O. S. 5.) ורב אדרבאי, רב קטינא ומר זוטרא בני ר׳ חנינא ובימיהם יצא החוטר בשנת תתכ״ח. Achdebui ist der auch nach Memor. 7 im Jahre 822 Sel. = 510 verstorbene Acha-d'Abuha. Ketina oder vielmehr Techina, wie er bei Scherira und bei Saadja b. Danan (תחנינא) heisst, und Mar-Sutra b. Chanina sind nach No. 8 a. 514 gestorben. Sie werden sonst nicht genannt; von einer Lehrthätigkeit derselben ist nirgendswo eine Spur. Das Sed. Tan. gibt an und alle Texte stimmen damit überein, dass in ihrer Zeit a. 828 Sel. = 516 Mohammed erstanden sei. Woher kömmt dem Verfasser desselben dieser selbst bei einem den Ereignissen auf der arab. Halbinsel fernstehenden Chronisten unbegreifliche Anachronismus? Die Emendationsversuche Luzzatto's, denen schon die Autorität der Texte entgegensteht, können die Schwierigkeit nicht beseitigen. Wir können aber leicht den Nachweis führen, dass hier gar nicht von dem Auftreten Mohammed's die Rede ist. Dieses fällt, wie Scherira berichtet, in die Zeit, als Chanina v. Be-Gihara Schul-

haupt von Pumbadita war ואחרי מר רב מארי הורנו מלך מר רב חנינא מבי נהירא ובימיו יצא משוגע*) לעולם (ed. Wallerst. p. 19).

Der Verfasser des Seder Tanaim merkte neben R. Techina (oder R. Chanina) und Mar-Sutra aus der ihm vorgelegenen Quelle eine Notiz über die damals eingetretene mazdakische Bewegung an, wie sie in Sed. Ol. sut. sich findet ובההוא יומה נפק ברא מיר גדול וכר נשיאני וכ'. In dieser waren die Mazdakia's mit ihrem auch sonst verbreiteten Namen **Muhamira** (s. Flügel a. a. O., S. 534) benannt. Spätere Abschreiber, denen diese Bezeichnung unverständlich war, lasen nun mit einer im Hebräischen leicht zu begehenden Buchstabenverwechslung Muhammed für Muhamira (מוחמד für מוהמיר) liessen aber die ursprüngliche Jahreszahl unverändert. Diese Vertauschung zweier Facta fiel nicht auf, weil, wie bereits bemerkt, ein Chanina auch Zeitgenosse Muhammed's war. Wir wollen nicht mit Gewissheit behaupten, dass auch der Text in Sed. Olam l. c. ובההוא יומא נפק ברא מיד גדול ursprünglich gelautet hat ובההיא יומה נפק ברא [מה]מיר ולר"ג וכ', es ist möglich, dass mit Wallerstein hier für מיד גדול zu lesen ist מזדג ולר"ג; unzweifelhaft wird hier aber die mazdakische Bewegung angedeutet. Auf diese will auch der Verfasser des Sed. Tan. hinweisen und er befindet sich mit der Hauptquelle in vollem Einklange. Am Ende des Mar-Sutra'schen Exilarchentums machte sich der Zendikismus in der von ihm angeführten Kämpferschaar geltend (ובסוף שבע שבע שנין חטאו הנך דנתקי וכו'), wurde das jüdische Gemeinwesen von den zendikitischen Persern unterworfen, d. i. 514—515. Die vollendete That tritt also 828 Sel. = 516 ein.

Wir verstehen nun die kurze Notiz in den Memor.; sie erzält, dass 514 ein Chanina (Techina) und ein Mar-Sutra, Sohn des Chanina, gestorben seien. Sollte der traurige Tod des lezten Exilarchen und des mit ihm hingerichteten Schulhauptes, der in diesem Jahre erfolgte, verschwiegen werden? Offenbar sind sie es, die hier genannt sind. Techina oder Chanina ist der in Sed. Olam sut. genannten ר' חנינא ריש מתיבתא und Mar-Sutra ist der Exilarch. Es ist also wol zu lesen

*) משוגע heisst Mohammed öfter bei jüd. Schriftstellern (vgl. Steinschneider in hebr. Bibliogr. 1873 S. 59). „Der Verrückte" (magnûn) nannte ihn die Gegner seiner Heimat (s. Sprenger Leben Mohammed's II. S. 109).

ובשנת תתכ"ו שכיב ר' חנינא ומר זוטרא בריה דרב הונא oder für בריה דרב הונא, wenn Mar-Sutra wirklich Chanina's Enkel gewesen ומר זוטרא בר בריה דר' חנינא. So wären die Berichte der Quellen sammt den von ihnen erzälten Thatsachen in's rechte Licht gesezt.

IV.

Im kleinen Chronikon wird erzält, dass zur Zeit Mar-Sutra's (507—515) ein Schulhaupt R. Isak erschlagen wurde וביומיו נהרג רב יצחק ריש מתיבתא. Ein Schulhaupt dieses Namens, das damals dem ersten Saboräerkreise angehört haben musste, kennen aber die Quellen nicht. Wir haben bereits dargethan, dass die Namen der Schulhäupter aus Bostanai's Zeit hierher übertragen wurden und dass die Mar-Sutra-Sage mit Reminiscenzen aus der zwischen beiden Exilarchen liegenden Periode versezt ist. Der Name R. Isak ist also hier überhaupt als unhistorisch anzusehen und es wird nur zu untersuchen sein, welche Bewandtniss es mit dem gewaltsamen Tode eines Schulhauptes hat, von dem das kl. Chron. hier erzält. Die Untersuchung kann sich nicht weit ausdehnen, da das Quellengebiet nur ein sehr enges ist. Es ist hier nur ein Punkt in's Auge zu fassen, um dieses Factum in seine Zeit einweisen zu können. Man beachte nämlich, dass in **Machuza** die Hinrichtung Mar-Sutra's stattgefunden und dass ferner in **Machuza** der Feldherr Chosru's II. viele der an dem Aufstande betheiligten Juden hat hinrichten lassen (Grätz a. a. O.) und nun wird bei dem conglomerativen Charakter des hier gegebenen Berichtes annemen können, dass die Hinrichtung eines Gesezeslehrers in Machuza (589) von dem Verfasser des S. O. in die Zeit Mar-Sutra's versezt wurde. Von der Erhebung Baram's scheint der Verfasser des kl. Chr. eine dunkle Kunde gehabt zu haben, nur hat er sie mit der von der mazdak'schen Bewegung confundirt. In dem Passus ונפק ברא מיד גדול וכו' (Anh. III) scheinen nämlich ברא und מיד Varianten von zwei in gleichem Ausdrucke dargestellten und nur in dem Namen des Subjectes von einander unterschiedenen historischen Notizen zu sein, welche der Verfasser des Sed. Ol., diese Verschiedenheit nicht berücksichtigend, in Eins zusammenzog. Die erste Notiz lautete wol ובההוא יומא נפק [מה]מיר „an diesem Tage zogen

die Muhamira's aus", die zweite ובההוא יומא נפק ברא[ם] „an diesem Tage zog Baram aus". Das Adverbium ברא zu נפק findet sich im Aramäischen nur da, wo dieses eine unsittliche Ausschreitung bezeichnet; es ist also hier nicht am Ort. In ברא und מיר wird man daher Wortträmmer zu erkennen haben, Ueberreste der Namen Baram und Muhamira. Solche gleichlautende, inhaltlich aber von einander zu scheidende kurze historische Angaben, wie sie hier zusammengeflossen, lagen dem Verfasser des kleinen Chronikon auch über die Einname von Nisibis durch die Perser vor. Wir glauben somit annemen zu dürfen, dass die Worte וביומיו נהרג רב יצחק ריש מתיבתא ובהוא יומה נפק ברא[ם] ursprünglich einen Bericht aus der Zeit des persischen Thronstreites darstellten, und darin nur der Name aus dem vorstehenden Verzeichnisse der „Weisen" zur Zeit Mar-Sutra's herüber genommen ist. Der Name R. Isak's, der auch dort, wo er im Scherirabriefe erwähnt ist, zu viel zu sein scheint, indem er neben den zwei Gaonen von Sora und Pumbedita zur Zeit, als die Araber bei Anbar angerückt waren, noch als Dritter erscheint, muss aber doch, da das kleine Chronikon sie der saboräischen oder wenigstens vorgaonäischen Periode zu weist, fixirt werden.

Scherira berichtet, dass als Anbar von Ali b. Abutaleb eingenommen wurde, R. Isak, der damals dort wohnte, ihm, währenddem 90000 Israeliten daselbst versammelt waren, zur Huldigung entgegengekommen und eine sehr freundliche Aufname bei ihm gefunden habe. ומר רב יצחק גאון והוא שהיה בפירוז שבור עת שכבשה עלי בן אבוטאלב ויצא מר רב יצחק גאון מן פירוז שבור לקראתו והקביל את פניו וקבלו עלי בן אבוטאלב בסבר פנים יפות והיה בפירוז שבור באותה שעה תשעים אלף איש בישראל). Abraham Ibn Daud gibt an, dass dies 4420 a m. = 660 stattgefunden habe; wahrscheinlich hat er dieses Datum durch Berechnung und Einsicht in arabische Berichte über Ali b. Abu-Talebs Wirksamkeit gefunden. Grätz nimmt an, dass diese Huldigung 657 stattgefunden habe, als Ali Anbar passirte (Weil Chalifen I. S. 218). Man muss hier zunächst darauf achten, das die Thatsache der Huldigung ganz in derselben Weise noch in einer anderen Quelle dargestellt wird, nur ist es dort nicht Mar Isak, sondern Bostanai, der dem Chalifen entgegenkömmt. Im Bostanai - Büchlein wird nämlich berichtet: פעם אחת עבר עליו (על בוסתנאי) מלך ישמעאל והוא עלי בן אבוטאלב ועמו שרים הרבה ויצא בוסתנאי לקראתו בספר חישר וכתבי

הקדש ושמות הקדושים בידו והיו עמו קהל ישראל למאד מאד והקביל פניו עלי מלך ישמעאל וישמח בו שמחה גדולה... ונתן עלי לבוסתנאי תתן לו בת מלך דארה לאשה. Der Bericht bei Scherira und hier stimmt so überein, dass nur die Frage übrig bleibt, ob Isak oder Bostanai dem Chalifen die Aufwartung gemacht habe. Die Entscheidung darüber gibt uns ein bekanntes gaonäisches Responsum in Schaare Zedek 3 a, wo die Frage behandelt wird, ob die aus der Ehe Bostanai's mit der Tochter des Perserkönigs Chosroës II. stammenden Kinder als legitim anzuerkennen sind.*)

Da wird nun ausdrücklich Bostanai als derjenige Exilarch bezeichnet, der von dem Chalifen ausgezeichnet wurde. Es steht nach diesem den Sachverhalt genau wiedergebenden Documente auch fest, dass nicht Ali, sondern Omar den Exilsfürsten in so besonderer Weise begünstigte. Die Aenlichkeit, die der Name Abutaleb (אבוטלב) mit Aktab (אכטאב), wie der Vater Omar's hiess, in hebräischer Schrift hat, hat eine Verwechslung der beiden Chalifennamen herbeigeführt. Scherira, der die Thatsache also nicht correct wiedergibt, hat den Namen des Ortes, an dem die Huldigung stattfand, erhalten; dieser ist Anbar. Allerdings war Omar nicht selbst in dieser Stadt; allein es ist wahrscheinlich, dass Bostanai seinem Feldherrn Saad, als dieser bei Anbar den Euphrat überschritt (Weil Chalifen I. S. 73), wesentliche Dienste geleistet und dafür nach der Einname von Madain (637) in so reichlicher und ehrenvoller Weise belohnt wurde. Das leztere nimmt auch Grätz (S. 460) an, nur gilt ihm der Aufzug Isaks vor Abutaleb als ein besonderes Factum (S. 477), wie dies auch bei

---

*) Vgl. darüber Rappaport Biographie Hai's Note 1, Grätz a. a. O. Diese Streitfrage hat nicht nur eine ganze Reihe von Gutachten, sondern einen langewährenden Parteikampf in den babylonischen Gelehrtenkreisen hervorgerufen. Jesaia de Trani (zu Jebamot c. II angeführt in Resp. מבי"ט II Nr. 35) gibt darüber folgenden kurzen Bericht הבא על שפחתו והוליד ממנה בן ראיתי מחלוקות גדולות בזה בין הגאונים על מעשה ר' וכתם תנאי (l. ר' בוכתנאי) שהוליד בנים ממשפחתו ויצאו ממנה גאונים יושבי ישיבות ויש גאונים שהיו עושים אותם עבדים ויש גאונים שאמרו אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ובודאי כשבא עליה שחררה (vgl. auch No. 51 und 199). Die Thatsache, dass Gaonen und angesehene Gesezeslehrer aus der Ehe Bostanai's mit der persischen Prinzessin hervorgingen, also mütterlicherseits von der Sassaniden-Dynastie herstammten, ist sonst nirgendswo hervorgehoben.

Abraham Ibn Daud (38 b) und Josef ha-Kohen (Emek ha-Bacha ed. Wien 7 a) der Fall ist.

Wir müssen dagegen noch anführen, dass ein Gaon von Phiruz-Schabur, als welcher Isak dargestellt wird, nicht existirt hat, denn der Aufenthalt der Pumbaditaner daselbst war nur ein vorübergehender, wie denn selbst der dort angesiedelte Mare b. Deme wieder nach Pumbadita zurückkehrte. Eine solche Stellung war also nicht vorhanden. Wie aber dennoch Scherira hier zu diesem Namen kömmt, das erklärt sich aus seiner Voreingenommenheit gegen Bostanai. Er erwähnt gar nichts von dessen Auszeichnung, er will den Namen Bostanai's nicht in Glanz bei der Nachwelt erhalten; die Thatsache selbst will er aber doch zur Kenntniss bringen und dabei nicht gegen die historische Wahrheit, so weit sie ihm bekannt ist, verstossen. Das bewirkt er, indem er Mar Isak, der vielleicht damals Gegenexilarch war und wol auch den Arabern sich freundlich bewies, nennt. Das Wort גאון wird also zu streichen sein, weil מר יצחק hier den Exilarchen aus dem Hause Nehilai's und nicht ein Schulhaupt von Phiruz-Schabur bezeichnet.*) Mit der Erhebung Bostanai's, der von dem Chalifen als alleiniger Exilarch anerkannt wurde, hatte das bisher bestandene Gegenexilarchat ein Ende.

V.

Scherira (edit. Wallerstein Seite 14) sagt ausdrücklich, dass, wo von der Abfassung der Mischna oder des Talmud's die Rede ist, darunter nur die Zurechtlegung und Declaration des Inhalts, nicht die schriftliche Aufzeichnung derselben gemeint ist. ודכתביתון נכתבה המשנה ונכתבה (l. ונכתב) התלמוד, תלמוד ומשנה לא איכתיבו אלא תירוצי איתריצו ווהירין רבנן למיגרס על פה אבל מנוסחי לא דאמרינן דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן ואמרינן אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות (ebenso mit unwesentlichen Varianten in den

---

*) Das Datum 962 Sel. = 650 für die Institution Mar-Raba's und Mar-Huna's) Ittur I. 59a und Kore ha-Dorot 2a) braucht nach dieser Auseinandersezung nicht geändert zu werden.

anderen Ausgaben). Er berichtet von dem Patriarchen R. Juda I., dass er mit der Mischna nur einen festen Wortlaut für die sonst in den verschiedensten Recensionen umlaufenden Halacha's geschaffen habe (S. 4 ואסכים לתרוצי הלכתא דגרסין להון רבנן כולהון פה אחד ולא גרם כל חד לישנא דנפשיה). Man hat, auf eine unrichtige LA. im Schullam'schen Texte hin angenommen, dass Scherira sich an einer anderen Stelle selbst widerspreche. Daselbst (Juch. 111a) heisst es nämlich, dass es bis zum Tode R. Juda's I. keine geschriebenen Erläuterungen zu den Mischna's gegeben habe, sondern jeder hätte die allen geläufige Interpretation derselben in seiner Redeweise in Fassung gebracht, wie etwa „unsere Schüler die gegebenen Erklärungen sich aufzeichnen, der in dieser und jener in einer anderen Form" (לא הוה להון להנך קמאי עד דאפטר רבי חבור כתוב וגרסין ליה עלפה כגון פירושי כתיבי להו דמפרשינן השתא אנתנא לתלמידי דילנא דכלהון גרסין ליה והאי כתוב באנפא חדא והאי כתב באנפי אחרי הכי הוו מפרשין משנתיהון וקרי להו לפירושיהון תלמוד.
Die Worte חבור כתוב und כתיבי להו felen aber in den anderen kritischen Editionen (Chof. Matm. S. 28 ed. Wallerst. S. 10, ed. Goldb. 2, S. 22.). Samuel Schullam oder der Copist, dessen Abschrift er in den Juchasin aufgenommen, glaubte, dass der Vergleich mit den Erklärungen, welche sich die Schüler in der Gaonenzeit niederschrieben, es erfordere, dass auch in dem Vordersaze von geschriebenen Texten die Rede sein müsse, was aber durchaus nicht der Fall ist. Dieser Vergleich soll nur veranschaulichen, wie ein und dasselbe in verschiedener Weise ausgedrückt werden kann. Der Wortlaut der Erklärungen zu den Mischna's, welche Talmud heissen, will Scherira sagen, war vor der Amoräerperiode nicht fixirt und erst mit ihr begann man ihnen eine bestimmte, von allen in derselben Weise zu recitirende Fassung zu geben. Scherira erklärt die angeführten Worte selbst an einer anderen Stelle des Sendschreibens, indem er sagt: „So war es von Anfang her, wie wir jezt Erklärungen geben, jeder Lehrer nach seiner Einsicht und für jeden Schüler je nach seinem Bedürfnisse und seiner Fähigkeit; manchem braucht man nur die Grundzüge und Hauptsachen zu sagen, da er das Uebrige durch eigene Erkenntniss erlernt, und manchem muss man durch breitere Auseinandersezung und Darstellung die Sache deutlich machen. In diesem Sinne sagten wir, dass bis zum Tode R. Juda's jeder Schüler von seinem Lehrer seine eigene Erläuterung empfing. Bevor die

Mischna geordnet war, hatte jeder wie seine Mischna auch seinen Talmud. Nachdem diese redigirt war (also die Vielartigkeit derselben aufgehört hatte), erklärte sich jeder die Mischna und machte seine Schüler mit ihren Andeutungen bekannt. Nachher musste man auch die Erläuterungen sammeln und für die Wiederholung in eine Fassung bringen" (Ed. Wallerst. S. 11 lat. Uebersezung 27, 28, Juch. S. 112, Chof. M. S. 30, ed. Goldb. 2 S. 24, 25). Hier ist also selbst nach dem Schullam'schen Texte von einer schriftlichen Aufzeichnung keine Spur und doch erklärt und ergänzt hier Scherira das früher Vorgetragene. Es steht somit fest, dass nach Scherira in der Tanaim- wie in der Amoräerperiode für das Gesezesstudium von der Schrift kein Gebrauch gemacht wurde.

Man kann aber auch den talmudischen Aussprüchen nicht unbedingt mit Lebrecht (krit. Lese a. a. O.) den Sinn vindiciren, dass es nach ihnen nur unstatthaft gewesen wäre, Halacha's aus Schriften vorzutragen, nicht aber, sie niederzuschreiben.

Es ist, wenn wir die Stelle in Gitin 60b näher betrachten, etwas auffallend, dass das Verbot, Halacha's niederzuschreiben, durch zwei Aussprüche statuirt wird. Zuerst begründet es Juda b. Nachmani nach Massgabe zweier Schriftstellen und dann wird es in der Boraita Ismaels aus einem Worte der ersten gefolgert.

Es liegt hier keine Tautologie vor, es weist vielmehr jeder der beiden Aussprüche auf ein anderes hin. Achten wir darauf, dass Juda b. Nachmani, der Autor des ersten Ausspruches: „Die schriftlich gegebenen Lehren darfst du nicht mündlich vortragen, die mündlich mitgetheilt sind, nicht schriftlich ausdrücken (דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב) ein Meturgeman (öffentlicher Vorleser und Erklärer der Tora מתורגמניה דריש לקיש) war, so wird man zu der Vermutung kommen, dass er unter דברים שבעל פה hier das Targum verstanden haben kann. In diesem Sinne wird die Schriftstelle, mit der er seinen Ausspruch begründet, im Midrasch verstanden כתוב לך את הדברים האלה הרי תורה שנתנה בכתב כי על פי הדברים האלה הרי תרגום שנתן על פה (Tanchuma Wajera No. 5, vgl. Ki-Tissa No. 34). Juda b. Nachmani sagt also mit anderen Worten dasselbe, was eine Boraita das. (vgl. auch Schemot r. c. 47) המתרגם אסור לו להסתכל בס"ת ולתרגם כדי שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה והקורא אסור ליתן עיניו חוץ לתורה שלא

ניתנה תורה אלא בכתב „der Uebersezer darf nicht in die Schriftrolle einsehen und seine Erklärung vortragen, damit man nicht sage, das Targum sei in der Tora verzeichnet; der Vorleser darf seinen Blick nicht von der Schriftrolle ablenken, weil die Tora nur schriftlich gegeben wurde“.

Mit den Worten דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב wird also weder ein Verbot, mündliche Lehre niederzuschreiben, noch solche aus Büchern vorzulesen, statuirt, sondern darauf hingewiesen, dass man bei dem mit der Toralection verbundenen paraphrastischen Vortrage nicht in die vor Augen liegende Schriftrolle einblicke, damit die Zuhörer zwischen dem Gottesworte und seiner Erklärung zu unterscheiden wissen.

In der Boraita Ismaëls, die nur, weil sie eine Deutung derselben Schriftstelle enthält, nicht, weil sie das früher Gesagte bestätigen soll, hier angefügt ist, wird diese verwendet, um ein schon bestehendes Verbot, Halachas niederzuschreiben, zu begründen אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות. Man kann, nachdem es als ein besonderer Vorzug für Israël hervorgehoben wird, dass die Mischna nicht schriftlich vorhanden sei (vgl. Grätz 4 S. 494), hier nicht einen Dispens von einer Pflicht, Halacha's niederzuschreiben, herauslesen. Das Verbot sollte eben wie das, das Targum nicht aus der Tora vorzutragen, verhüten, dass die halachischen Schriften gleiche Autorität wie die schriftliche Lehre erlangen, welche ja überhaupt, nachdem der Kanon geschlossen war, keinen neuen Zuwachs erhalten durfte (vgl. Midr. Kohelet Ende).

VI.

In Aruch sv. קר 5 wird die Stelle Karetot 6a in folgender Weise citirt: השתא דאמרת סימנא מילתא יהא רגיל איניש למיחזי בריש שתא קרא ודוביא כרתי סילקי ותמרי סימן קרכ"סת. Diese Fassung findet sich, wie bereits Jesaia Berlin (Additamenta sv.) bemerkt, in Horajot 12a; das Mnemonicon felt im Talmud*); In Kolbo No. 64 (vgl. Orchot Chaj. p. 99b, c.b.)

---

*) In Hamanhig 52a wird die Stelle fälschlich aus Nedarim angeführt: אמרינן בנדרים השתא דאמרתי ...

wird die Stelle aus Karetot blos mit dem Mnemonicon ohne die Auflösung angeführt השתא ... בריש שתא קרכסת״א. Das Alef ist hier felerhaft und fasst wol kaum אתרוגא (Or. Chaj. No. 583) in sich. Das Mnemonic. stand wol ursprünglich allein im Talmud und ist jedenfalls nicht erst von Jechieldes aufgestellt worden, wie Jesaia Berlin annimmt (Ad. sv. רוביא); es hat sich in anderer Form auch in Hal. gedol. 136b erhalten, wo es heisst: ליהוי רגיל אינש דחזי תרס״ק תמרי רוביא סילקא קרא. Die Gaonen hatten ebenfalls nur eine Chiffre der am Neujahrsvorabende zu geniessenden Glücks-Speisen vor sich. Wir sezen das sehr interessante aber lückenhafte und corrupte gaonäische Resp. über selbe (Chemda gen. No. 166) mit den nötigen Verbesserungen hierher: Der Inhalt der Anfrage wird im Eingange also zusammengefasst:

ודשאלתון בשעה שנופלות בהן ארבע תקופות היו מזהירין בני אדם שלא
לשתות מים באותן השעות והיינו אומרים להם מה טעם והרי (והשי[בו] l.)
אין אנחנו יודעים אלא כך שמענו מן הזקנים יש לדבר הזה עיקר או לא.

Der Schluss der Frage und der Anfang der Antwort felt; das Responsum lautet sonst:

... מיא גרידין לבוא דאמרינן אחר מעובה וא' דק המידק (M. Succa IV, 9
in j. ib. IV b המידק) wo nur דק; ממיא דגרידין לבוא. והרי כאן כיון
דהתחלה הא חזי להתחיל באוכל ומתק (מתוק l.) ושמן אי נמי בממון
שישאל בהלואה דהוי סימן להנאה ואין מתחילין במים שהן בדבר (כד' l.)
דק והפקר ובדבר (וכד' l.) שאינו סועד סי' דקות דאיכא (וא' l.) נמי
דאפי' במוצאי שבת אין מתחילין בהן אלא בחמרא או במיני מתיקה
או דבר של הנאה או דסעיד משום הדין סימן דרבנן (ור' l.) הכי נהיגו.

ובעיקר הדא מילתא ת״ר אין מושחין מלכים אלא על גבי מעיין שנ'
ויאמר המלך להם קחו וכו' ואמרינן עלה אמר אביי השתא דאמרת סימנא
מילתא היא בריש שתא ליהוי אינש רגיל דחזי תרדי ופירושיה תמרי
רוביא קרא (דלעת l.) סלקי (ירקות l.) והשתא רגילי רבנן לאוסופי
עליה כרתי ואסיקו להאי סימנא תרדי"ן (כרתי für ך oder ן das)
ועדין כן המנהג מכל החכמים שאין פושעים בו בראש השנה ומקריבין
לפניהם טנא שיש בה דלוע ופול המצרי וכרשין ירקות תרדין ותמרי
ומביטין בו ומניחין ידיהם עליו (על כל l.) אחת מהן ומוציאין משטה
סימן טוב על דלוע אומר קרא יקרע גזר דיננו ועל הפול רוביא ירבו
זכיותינו ועל הכרשין כרתי יכרתו שונאינו ועל תרדין סלקא יסתלקו
עונותינו ועל התמרים תמרי יתמו עוונותינו ומוסיפין עוד רמון ואומרין
עליו נרבה זכיות כרמון.

אלה מנהגינו ומנהג אבותינו וכך הראה הקב"ה סימן משם הדברים, הראה לנביא מקל שקד שוקד אני ועוד בכמה מקומות יש סימן טוב.

Das in Or Sarua II., No. 257 und Mordechai Joma zu Anfang angeführte, gaonäische Responsum stimmt theilweise mit dem von Hai in der Responsensammlung (ed. Lyck No. 8) überein, daraus auch einiges von Ibn Esra אגרת השבת (Ker. ch. IV. S. 164) angeführt wird.

Das Responsum in Chemda genusa war theilweise Abudraham (82b) bekannt. Einiges daraus enthält auch der Bescheid der Palästinenser (Kobak's Jeschurun VI. h. Th. p. 124—126).

Simeon b. Zemach Duran schreibt חדושי הרש"בץ (ed. Livorno p. 25a):

נוהגין שלוחי צבור... שלא להחזיר פסוקי פורענות כגון „נגוע מוכה אלים" של זולת אבל „אל פרעה אצבע אלי"ם"... יש להחזיר... וכיון דאמרינן דסימנא מילתא היא משום הכי נהגו לאכול בר"ה ראש בהמה... וה"ר מאיר מרוטנבורק ז"ל אוכלו של איל (vgl. Taschbez No. 118) ...ומנהג לאכול ריאה מפני שהיא קלה ויש אוכלין תפוחין שתהא השנה מתוקה אבל הא"ע ז"ל דרך צחות (כתב) מתוקה שנת העובר כעובד האל שנה שלו מתוקה בלא זכות תפוח (vgl. Jegeret Sab. l. c.) ואמרינן ... וסי' קרכס"ת... וכתבו הגאונים ז"ל שכך היה מנהגו של ר' האי גאון ז"ל שמביאין לפניו סל שבו מינין הללו ופושט ידיו ונוטל דלעת ואומר יקרע רוע גזר דינינו.. וראיתי בתשובה שהיו מביאין לפני ר' האי ז"ל פול המצרי.... וטוב היה להנהיג פשתן שגם הוא מהרבה הרבה ולומר כך פשתן ירבו זכיותינו.. אבל יש לחוש לקרבנו של קין שהוא פשתן .. ויש מביאין דג... אבל יש לחוש לשמו ומצינו בעזרא דאג וכל מכר באלף....

Diese Stelle meint wol Asulai מורה באצבע No. 253 vgl. ברכי יוסף I. fol. 113b. — Aenliche Gebräuche, die sich an Worte knüpfen, kennt auch der p. Talmud. (j. Taanit I, 6) נשים דנהיגין דלא למשתייה..שבו פסקה אבן שתייה. Sogar in christlichen Kreisen begegnet man solchen. Augustinus (Confessiones X) glaubte zum Troste nach dem Tode seiner Mutter ein Bad nemen zu sollen, „quod audieram inde balneis nomen inditum, quia graeci *βαλανεῖον* dixerunt, quod anxietatem pellet ex animo". — Sv. פוטיתא citirt Jechielides Erub. 28b: אכל פוטיתא לוקה ד' וסימנך תאלת; er muss in seinem Talmudtexte das Mnemonicon, das in unseren Ausgaben felt, vor sich gehabt haben, da er dasselbe erklärt:

פי' ת': תאכלו „ושקץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו" (Levit. 11, 11) וזה הפסוק בדגים: וכתיב בשרצים „אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ" ולא תטמאו בהם" (ib.43) הוו ליה תרי א' אל תשקצו ב' לא תטמאו:

וכתיב השרץ השורץ" סתם לא שנא דים ול"ש דיבשה: הני שלשה דויקרא בסוף ויהי ביום השמיני וא' במשנה תורה בפרשת [ראה] „לא תאכלו" (Deut. 14, 10).

Diese Erklärung ist aus Scheëltot No. 84 genommen, dort felt aber das Mnemonicon; vgl. auch Hal. ged. 131 b, Chananel zu Pesach. 24 b.

R. Natan erklärt überhaupt hie und da Abbreviaturen und Initialen in besonderen Artikeln, so ז"ב und מקד"ש (Sebach. 28 b), was hier vielleicht um so nötiger war, als nach einer auf anderen Lesearten beruhenden Erklärung זב und מקדש hier ihre gewöhnliche appellative Bedeutung hatten; sv. ט"ב הד"ם (Jeb. 74 b): והוא נוטריקון הבאה וידוי אסור טומאה ביעור; sv. הו"יו ל"ך (Rosch haschana 31 b); sv. וד"ד יה"ו (Menach. 96 a); sv. יע"ל קנ"ם (Kid. 52 a und Parallelstellen). Ueber die Bedeutung des ל' hatte hier R. Tam eine andere Ansicht als Aruch und Raschi, währenddem die narbonensische Schule wieder ihrerseits eine Erklärung desselben aufstellte (Tosafot das. Schlagw. ביע"ל); mit Aruch stimmt Josef ibn Aknin (מבוא S. 13) vgl. Binjamin Seëb p. 160. — Sv. לעט aus Berach. 51 a לע"ט יפה לרמת קשה פירוש לע"ט לב עין טחול, פירוש רמ"ת ראש מעים תחתוניות stammt aus Hal. gedol. ed. Venedig p. 11 a, vgl. R. Nissim's Mafteach 23 a. Derartige Erklärungen findet man noch sv. מחפז (Jeb. 73 b), sv. מעש (Jebam. 70 b: מעשים כרותים בדבר העבר schliesst וזה פירוש הסימן), sv. נשגז (Synh. 62 a), sv. פו"ר קשב (Joma 3a und Parallelstellen), sv. חכמש.*)

VII.

Es kömmt vor, dass Mnemonica angeführt werden, ohne dass durch das Wort סימן auf den Charakter ihres Inhalts hingewiesen wird, wie Schebuot 35 a שכן חטא במויד חבעיה וכפריה ועבריה, ib. שכן חטאת שירדה לחומש (vgl. Raschi z. St.), Jeb. 90 b ערל והואה ואיזמל וכו', Synhedr. 83 a שכן תרומה חיצה לארץ הותרה ברבים פירות פיגול, ib. שכן פסול אוכל אין לו היתר במקוה (vgl. Raschi z. St. und Jalkut I, 638 b), Menachot 59 a שכן עשרון כלי חוץ וצורה הגשה ואישים, ib. שכן צבורא חובה טמיא דאכיל פיגולא בשבתא (Jalkut I, 457), ib. 76 a, wo mehrere änliche Mnemonica (Jalkut ib. 657). Die Hinweisung auf Halacha's durch ihre Namen, welche in Fällen, wie die hier angeführten,

*) Sv. חקר wird das Mnemonicon Synh. 40 b ohne die dazugehörige Talmudstelle angeführt.

die Kenntniss derselben als selbstverständlich voraussezt (vgl. auch Anm. 86) findet sich auch in Sifre Sutta (Jalkut I, 520 ed. Frankfurt fol. 216 col. c), wird aber in einer Glosse zu No. 320 das. fälschlich auch von der Mechilta angenommen. Für die im Texte aufgestellte Behauptung, dass Mnemonica auch misverständlich für Bestandtheile des halachischen Ausspruchs, neben dem sie stehen, gehalten wurden, liefert uns eine Stelle in Meg. 31 a einen prägnanten Beweis. Dort wird über die Toralection am Schlussfeste gelehrt: יום טוב האחרון קורין כל הבכור מצות חוקים ובכור. Der Passus כל הבכור felt bei Nissim zu Alfasi Meg. fol. 268. Nach Meiri z. St. besteht die durch zu viele Worte ausgedrückte Bezeichnung der Lection aus zwei Varianten, die zusammengeflossen sind ושמיני עצרת קורין כל הבכור ובספרים ישנים ראיתי מצות חוקים ובכורות ור"ל שמתחילין בעשר תעשר שיש שם מצות וחוקים וכל הבכור. Nach dem Amram-Siddur p. 51 wird nur כל הבכור (Deuter. 15, 19 ff.) gelesen (הבכור עד סוף פיסקא), er hatte also den Text mit der ersten Variante von sich, und dasselbe schreibt auch Maimuni (Tefilla XIII, 12) vor. Die LA. מצות חוקים ובכור wird in Maimoniot das. No. 7 verzeichnet, und soll, wie auch in Or Sarua II, 393 angenommen wird, durch diese der Abschnitt כל הבכור bezeichnet werden (ביו"ט האחרון של החג קורין מצות וחוקים פי' כל הבכור) vgl. auch Rokeach No. 223. In der Provence, in Spanien und in Deutschland bildete sich der Gebrauch heraus, diese Lection, wenn das Schlussfest auf einen Sabbat fiel, um Deuteron. 14, 22 bis 15, 19 zu vermehren (Ittur II, 42a, Kolbo p. 12a, Abudraham 93b Ibn Susan 69b Maharil ed. Cremona 26a). In Frankreich hatte die Festlection unterschiedslos diese Ausdehnung (Raschi zu Meg. l. c. Orch. Chajim 26a, Hamanhig 71 a) und ebenso in den slavischen Ländern (Maimon. l. c). In Italien begann sie am Sabbat mit Deuteron. 15, 12 (Tanja No. 88). Diese Ungleichheit des Brauches wurzelt in dem unsicheren Verständniss der angeführten Talmudstelle. Ueber den Ursprung des französischen Brauches wird in Ha-Pardes No. 189 in folgenden Worten berichtet: ובאותו יום שמיני ספק שביעי התחיל החזן וקורא (l. וקרא) מן עשר תעשר ולא היה שבת ועשה כרצון רבינו שלמה ושלא [כ]כל החכמים וזה טעמו של רבינו שלמה גרסינן במסכת מגילה ביום אחרון של חג קורין מצות וחוקים ובכור והכי משמע ליה, הַיינו עשר תעשר ופירוש שכתוב בה הרבה מצות וכל הבכור. והחולקים עליו רבותינו הלויים אומרים שמעולם לא נהגו וגם בפני אביהם רבינו יצחק הלוי נ"ע אלא עשר תעשר היו קורין בספק

שביעי שחל להיות בשבת משום שבעה גברי והכי גרסינן ביום האחרון של חג קורא מצות וחוקים ומשפטים ובכור והכי משמע להו כלומר בפרשת חוקים ובכור היינו למפרע נקט דכתיב בסוף הפרשה את החוקים האלא ופרשת בכור לעיל מניה קאי ומצאתי בספר ישן שהיה כתוב כאן מצות חוקים ובכור וכדגרס רבינו שלמה ומחק מחדש מצות וחקים של בכור ומוגה במקומו קורא כל הבכור. Ursprünglich war es also nur Brauch, an einem auf einem Sabbat fallenden Halbfesttage den Abschnitt עשר תעשר zu lesen, währenddem für das Schlussfest selbst, wie auch Amram lehrt, der Abschnitt כל הבכור bestimmt war. In Meg. l. c. ist, wie sich aus allen Anführungen des Textes ergibt, כל הבכור nur eine corrigirte LA., neben welcher die ursprüngliche מצות חוקים ובכור stehen geblieben ist. In den Collectaneen in Ha-pardes No. 115 (ed. Warschau S. 118, 119, vgl. Likkute Pardes ed. Amsterdam 13a) erklärt Jizchaki diesen von seinen Lehrern beibehaltenen Usus als unrichtig, indem er sich auf seine Auffassung der erwähnten Talmudstelle und auf dem Dichter Elasar b. Kalir beruft, der die Festkeroba für das Hüttenfest nach dem Inhalte des Abschnittes עשר תעשר bearbeitet habe ויש שחולקין בדבר ואומר שאין צריך להתחיל אלא בכל הבכור אין ממש בדבר דקאמר במגלה ביום [אחרון] של חג מפטירין במצות חקים ובכור חרתי משמע בכור עשר תעשר מצות וחקים ומצינו ראיה לדבר שר' אליעזר בר קליר יסר קרובה על עשר תעשר בסוכות מה שלא ייסד בשאר הרגלים.

In der That ist der Sinn der talmudischen Stelle ein ganz anderer. Die Worte מצות חקים ובכור sind ein Mnemonicon zur Bezeichnung dreier verschiedener Lectionen, welche in den Gemeinden üblich waren. In diesem Sinne fasst diese Stelle der Gaon Hai (bei Isak Giat הלכות I. S. 117) nach einer traditionellen Erklärung auf: והא דתנן בי"ט האחרון קורין מצות חוקים ובכור הכי אמר רבינו האיי כי סימן הוא יש שקורין כי המצוה הזאת (Deut. 30, 11) שמענו ועדין קורין אותו בארץ ישראל בירשלים ויש שקורין ברכות שבאם בחוקותי בשביל ונתתי לכם גשמיכם בעתם (Lev. 26, 3—13) כי יום הזכרת גשמים הוא ויש שקורין כל הבכור (Deut. 15, 19) (vgl. auch Eschkol II. p. 65, wo aus spanischen Codices eine LA. קורין מצות חקים וברכות mitgetheilt wird und Orchot Chaj. 26b, auch bei Zunz, die Ritus S. 84 Anm. d). Ibn-Jarchi kennt diese Auffassung, hat aber irrtümlich בירושלמי für בירושלים gelesen und versichert darauf, dass er dies im p. Talmud gelesen habe (ואני אב"ן מצאתי כן בירושלמי). Dort ist aber ebensowenig davon etwas erwähnt, wie von der Festhaftara (bei Ascheri Meg. gegen

Ende). Fast scheint es, dass Manche in dem Mnemonicon, das sie בכור מצות חקים וברכות lasen, nur den Abschnitt כל הבכור angedeutet fanden, entsprechend den Piecen Deut. 15, 19—23, 16, 1—8, 9—12 (gemäss חקים v. 12) 13—17 (nach כב׳כת v. 17). Die von Jizchaki erwähnte Kalir'sche Keroba (No. 31 bei Zunz Literaturgesch. S. 59) würde, wenn ihre Autorschaft gesichert wäre, beweisen, dass Kaliri's Heimat weder Palästina noch Babylonien, sondern wie mehrere Forscher annemen, Syrien ist.

VIII.

Rappaport hat bereits in Ker. chem. (6, S. 249 ff.) und in Erech Millin (p. 5 und 6) auf das Zeugniss Jom-Tob Ischbilis (zu Bab. mez. 3a; der Passus והרבה יש כיוצא בו במסכת זו felt in den Novellen ed. Venedig und ed. Amsterdam) hingewiesen, nach welchem der Tractat Baba mezia zalreiche von Jehudai stammende Zusäze enthalten soll. Näher bezeichnet sind folgende:

1. 3a. Von בין לרבנן ובין לר׳ יוסי bis ושקלי מבעל הבית vgl. Nissim zu Alf. Schebuot VIII, No. 117 7, Sal. b. Aderet zu Scheb. 44b. Nachmani (Milch. Schebuot Ende) bezeichnet diese Stelle als טעמא דפרישו סבוראי.

4a. Von ולר׳ ששת קשיא מתניתין bis וליתה דכוותה בדאוריתא (J.-T. Ischb. z. St. דהאי לאו לישנא דגמרא הוא אלא לישנא דר׳ יהודאי גאון הוא).

5a. Von ולמ״ד הילך פטור bis תא שמע (J.-T. I. z. St. ומה שנמצא בספרים ולמ״ד... לאו מלישנא דגמרא הוא אלא מתוספות ר׳ יהודאי גאון הוא vgl. Ittur ed. Lemberg I, 37a).

7b. Von דאמר שטרא ראית ביה זמן bis 8a אלא לרמי ה״נ לרמי (J.-T. I. והוי יודע דמה שכתוב בספר דאמר שטרא דאית ביה זמן כמה שוה אינו מעיקר הגמרא אלא פירוש דמר רב יהודאי הוא ויש גמרות ישנות שאין בהם כלל).

13a. Von משום דקשיא ליה bis דאקרי וכתוב (Schitta z. St. vgl. Frankel a. a. O. S. 269).

ib. 13b. תיובתא דר׳ אלעזר bis 14a לא חיישינן לפירעון (vgl. Rappaport K. ch. S. 249).

ib. 19a. Von הא בבריא bis ר׳ זביד (vgl. Chaj. Igeret Bikkor. p. 35b).

26b. ואע״ג דחזרה לאחר יאוש מתנה הוא דיהב ליה ואסורא דעבד עבד (J.-T. Ischb. z. St.)

Manche Erklärungen Jehudai's, die vielleicht ebenfalls in den Text eingereiht waren, sind aus demselben wieder ausgeschieden worden, wie die zu ורק ארנקי בפתח (12a), wo in einigen Texten noch zu lesen war ואפקריה ואמר מאן דבעי לזכי ליה, vgl. J.-T. I. z. St. Josef Chabiba zu Alf. Mez. I, 255. Auch auf 38a fand sich eine bei Ischb. z. St. im Auszuge mitgetheilte Erklärung Jehudai's. Es ist wahrscheinlich, dass in dem genannten Tractate ausser den bezeugten Stücken noch andere von Jehudai herrühren. Wir können als solche bezeichnen:

1. 21b. Von ואע״ג דשמעיניה דמיאש bis כדבעינן למימר לקמן. Schon der lezte Passus, der einen Hinweis auf den Ausspruch R. Jochanan's 22b enthält, sezt voraus, dass der Autor dieser Bemerkung mit dem Inhalte der Discussion bereits vertraut war (vgl. Frankel S. 271). Als Glosse ist auch das מימר אמר סימנא לית ליה בגוה מהשתא הוא דמיאש anzusehen.

2. 27a. דאיבעיא לן סימנין דאוריתא או דרבנן כתב רחמנא שה דאפילו בסימנין מהדרינן וסימנין דאוריתא. Durch die Anführung der unten verhandelten Frage wird der unbestimmt ausgesprochene Inhalt der Vermutung ודילמא לסימנין הוא דאתא verdeutlicht.

3. 28a. אם תימצי לומר הא פשיט ליה סימנין דאוריתא משום דאיכא לאמר כדשנין. Diese in Raba's Ausspruch eingeschaltete Bemerkung kann nur eine spätere Glosse sein.

4. 39b. ולא היא ל״ש אחי דאבא ול״ש אחי דאמא — לא מחתינן. Hier wird die spätere Praxis der früher geltenden Ansicht entgegengestellt.

5. 43b. ואי נמי דאהדרה לדורתא — קמ״ל דבעינן דעת בעלים. Eine zweite Meinung R. Asche's wäre durch ואי בעית אימא eingeleitet worden.

6. 44b. Von אע״ג דכספא הוי לב״ה כסף bis לגבי כספא פירא הוי לגבי פירא טבעא הוי. Dass dieses Stück nur das vorangehende erklärt, bemerkt schon Jizchaki (כדמפרש ואזיל). Die Interpretation wäre auch ohne dasselbe verständlich gewesen.

7. 47a כדבעינן למימר לקמן.
8. 55a. Von תנינא חדא ויטנא bis דקתני חמש פרוטות הן. Bei diesem Stücke ist es fraglich, ob es von Jehudai oder von den Saboräern herrührt; amoräisch scheint es nicht zu sein.

Man ersieht aus diesen noch erkennbaren Zusäzen, dass die Glossen R. Jehudai's bis zum 5. Abschnitte reichen. Von da ab lassen sich keine Spuren derselben nachweisen, doch haben auch in den folgenden Abschnitten manche Nachträge Aufname gefunden, wie 83a ein Complex seltsamer Hagada's, der, wie Rappaport (a. a. O.) klar darlegt, erst später eingeschoben wurde. Sonst ist kein ihm angehöriger Zusaz zum Talmudtexte bekannt. In Baba kama 53b ist מאי ניהו בכור שור דלא פריק ליה eine Erklärung Jehudai's (vgl. Tos. sv. שור und Tos. R. Perez z. St.)

II.

Miscellen.

1. Verschollene Boraita's und Midraschim.

Es ist bereits in diesen Jahrbüchern (I. S. 1—4) darauf hingewiesen worden, dass neben der Mischna, welche als der officielle Lehrcodex des Religionsgesezes galt, verschiedene kleine Boraita-Tractate im Umlaufe waren, welche nur einen privaten Charakter hatten, aber doch als Subsidiarquellen der Halacha angesehen wurden. Wie die Halacha hat aber auch die Hagada, welche in ihrer ganzen Fülle in den Auslegungswerken zum Pentateuche und den Megillot niedergelegt ist, ihren Nachwuchs an kleineren Piecen aufzuweisen, in denen immer ein Thema mit besonderer Ausführlichkeit behandelt wurde. Die Literatur der kleinen Midraschim ist ziemlich reich, sie war lange, nachdem die Talmude abgeschlossen waren, noch in Fortbildung begriffen, und verzweigt sich mit ihren lezten Ausläufern bis in das 12. Jahrhundert hinein. Spärlicher ist die Nachlese, die auf dem Felde der Halacha zurückblieb. Hier concentrirte sich die Sammelthätigkeit auf den Ausbau des Talmuds, und von den kleinen halachischen Tractaten haben sich darum nur wenige erhalten. Da selbst in den jüngsten Erzeugnissen der talmudisch-midraschischen Literatur oft Ueberreste älterer Tradition und Anschauung aufbewahrt sind, die wir in den Hauptwerken derselben vermissen, so empfielt es sich, auf einzelne weniger beachtete Erzeugnisse derselben, soweit sie noch vorhanden sind, die Aufmerksamkeit zu lenken. Wir erwähnen hier von Boraita's zwei, von denen die eine halachischen die andern hagadischen Inhalts ist.

Die erste ist eine „Boraita des Tractates Nidda“, welche Nachmani und wahrscheinlich auch R. Nissim b. Chuschiel bekannt war.

Im Pentateuchcommentare zu Gen. 31, 33 beruft sich der erstere, um den von ihm in dem Worte נדה vermuteten Begriff des Entferntseins nachzuweisen, auf jene Boraita, in der jedwede Annäherung an eine Menstruirende untersagt wird, וכמו שהזכירו רבותינו ז"ל בברייתא של מסכת נדה: תלמיד אסור לשאול בשלומה של נדה ר' נחמיה אומר אפילו הדבור שהוא יוצא מפיה טמא. אמר ר' יוחנן אסור לאדם להלך אחר נדה ולדרום עפרה שהוא טמא כמת [מה עפרה של מת טמא] כך עפרה של נדה טמא ואסור ליהנות ממעשה ידיה. Die unbedeutenden Varianten, die sich in den Anführungen dieser Stelle bei Bechai b. Ascher (P.-C. ed. Krakau 44a), Jacob Ascheri (P.-C. ed. Zolkiew 24a) Isak Abuab (Leuchter No. 180) und Salomo Alkabez (מנות הלוי 126a) finden, sind schon darum von geringem Belange, weil sie alle dieselbe Nachmani entlehnt haben, der selbst im Commentare zu Lev. 12, 4 noch einmal auf sie zurückkömmt. Von grösserem Werte sind die Anführungen des Compilator's Meir Aldabi (Schebile Emunah III, 1), die wahrscheinlich auch als indirect anzusehen sind, aber uns mit weiterem Inhalte unserer Boraita bekannt machen. Sein Citat lautet: אמר רשב"ל קשה היא הנדה שלא יוכלו חכמים לעמוד עליה כמה מדקדקים בה כמה נושאין ונותנין בה דתניא אסור לשאול בשלומה של נדה ר' נחמיה אומר אפילו הדבור שהוא יוצא מפיה טמא הוא...אמר רב חנינה אסור לאדם להליך אחר הנדה ולדרום את עפרה שהוא טמא ואסור ליהנות ממעשה ידיה וא"ר חלפתא אשריה ואשרי יולדתה ואשרי בעלה ואשרי זרעה של האשה שמזדהרת בנדתה כראוי שהיא טמאה ומטמאה בכל דבר ואפילו רוקה שלה שרקקה על המטה טמא אותה. Die talmudische Halacha kennt die in der erwähnten Boraita vorgeschriebenen Erschwerungen nicht. Der Gruss ist nach Samuel allen Frauen gegenüber bedenklich (Kid. 70b vgl. Tosaf. z. St.). Die Mahnung, dass der Ehemann die Conversation mit seiner Frau während der Zeit ihrer Reinigung vermeide, war nach einer LA. auch in Abot 1, 4 enthalten (באשתו נדה אמרו ק"ו באשת חבירו:), doch wurde diese von einem alten französischen Commentator als unrichtig verworfen (vgl. zu Machsor Vitry in Kochbe Jizchak 28 S. 19 Michael Moravtschik מנחה מרשה ed. Frankfurt 14a). Nach Raschi zu Abot l. c. stammt diese Interpretation aus einer französischen Recension der Abot di R. Natan (ובאבות דר"נ של צרפת מוקים באשתו נדה), doch hat unser Text derselben nur eine änliche Bemerkung (c. 2 Anf.), die aber nicht zu dieser Mischna gehört. Elasar v. Worms (Rokeach No. 317 ed. Zolkiew 25b) citirt gerade aus derselben כדאמרינן באשתו

נדה אמרינן ק"ו באישת חבירו. Vielleicht hat eine misverständliche Auffassung des Ausspruchs R. Josef's (Ned. 20 a) die Einschiebung des Wortes נדה hier veranlasst.

Schorr, der (He-Chaluz 8 S. 52) trefflich nachweist, dass Maimonides die in unserer Boraita enthaltenen Vorschriften nur als Lehren der Magier kennt, vermutet mit Recht, dass der von R. Nissim (מקצועות bei Abraham b. David, Comm. zu Tamid ed. Livorno 15 b vgl. Rappaport Biogr. R. Nissim's Anm. 36) angeführte Ausspruch R. Juda's, nach welchem einem Ahroniden, der das Haus einer Menstruirenden betritt, der Vortrag des Priestersegens verboten sei, und die im Connexe damit beigebrachten Aussprüche der Thanaiten R. Elasar b. Schamua, R. Akiba und R. Ismael b. Elischa aus derselben Quelle stammen, nur hat er das von R. Elasar b. Schamua Berichtete übersehen und weggelassen. Dasselbe findet sich nämlich auch im b. Talmud (Sota 40 a Meg. 27 b) und es hat den Anschein, als ob den Sammlern des Talmuds die „Boraita des Tractates Nidda“, welche wie der Zusammenhang lehrt, die Originalquelle von R. Elasar b. Schamua's Ausspruch ist, schon vorgelegen wäre. Die Warnung, nicht den Boden zu betreten, auf dem die Menstruirende gewandelt, scheint in der talmudischen Halacha eine weitere Ausdehnung gefunden zu haben (vgl. Berach. 61 b, Erub. 18 a, Midr. Ps. 139). In dem apocryphen Rut-Midrasch (bei Menachem Rekanate טעמי המצות 24 b) wird eine „Mischna“ angeführt, welche änliche Warnungen enthält (תנן העובר בין שתי נשים אם נדות הן סכנה גדולה או הריגה מוזמנת לו ואם אינן נדות עין הרע שולטת בו בגופו או בממונו). Da ein solcher Ausspruch sich sonst aus der rabbinischen Literatur nicht nachweisen lässt (העובר בין שתי נשים ist nach Hor. 13 b קשה ללמוד), so dürfte die Anname gerechtfertigt scheinen, dass dieses Stück ebenfalls dem verschollenen Nidda-Tractate entnommen ist. Auf einen vierten Saz aus der Nidda-Boraita wird in Or Sarua I 360 Bezug genommen ומורי אבי העזרי אמר לי שיש נשים שאין מתפללות אחורי הנדה ואמר לי שמצא כן בפירוש בברייתא דנדה.

Als eine weniger bekannte hagadische Boraita nennen wir die von den 24 Hindernissen der Busse, die von Alfasi (Joma No. 982) ohne Angabe der Quelle und danach auch von Ascheri (Joma VIII. No. 18) mitgetheilt wird. Der Text derselben lautet: „24 Sünden erschweren die Busse: Verläumdung, böse Rede, Jähzorn, Gedanken-

sünde, Verbindung mit Frevlern, Gewohnheit, da mitzuspeisen, wo die Mahlzeit für die Hausleute nicht ausreicht, Anblick des Unschicklichen, geheime Theilname an Diebstahl, Bekehrung mit dem Vorsaze, wieder zu sündigen, in der Schmach des Nebenmenschen seine Ehre finden, Absonderung von der Gemeinde, Verachtung der Eltern und Lehrer, Verfluchung einer Gesammtheit, Verhinderung eines guten Werkes, Verführung der Nebenmenschen, der auf dem Wege des Guten wandelt, zum Bösen, von dem Pfande des Armen Gebrauch machen, Anname von Bestechung, um das Recht anderer zu verlegen, ein verlorenes Gut dem Eigentümer nicht zurückstellen, die Entartung seines Sohnes sehen und ihn nicht davon Abhalten, von dem, Armen, Wittwen und Waisen, erpressten Gute sich nähren, Widerstreit gegen die Lehre der Weisen, Verdächtigung rechtschaffener Menschen, Widerwille gegen Anhörung von Ermahnungen, Verhöhnung der Religionsgeseze.“ Dieses Sündenregister wurde von Maimuni (H. Teschuba IV.) in ein System gebracht und mit einem jeden einzelnen Punkt beleuchtenden Commentare begleitet. Das Verdienst, die Quelle, aus der Alfasi und Maimuni die Lehre von den Hindernissen der Busse geschöpft haben, entdeckt zu haben, gehört Josef Karo, der (Khesef Mischneh z. H. Tesch. IV., 1) eine handschriftliche Notiz mittheilt, nach welcher diese Boraita in einer Sammlung kleiner Tractate als ein besonderer Tractate enthalten war (ומצאתי כתוב יגענו וחפשנו ולא מצאנו בברייתות הנמצאות אצלינו שהוא הנקרא תוספתא משני חבורא (l. חבורי) ר' חייא ור' אושעיא וזולתו אבל נמצאת במסכת קטנות לעצמן (l. לעצמה)). Die Angabe Schemtob Ibn Gaon's (מגדול עוז z. St.), dass Maimuni die 24 Busshindernisse aus zerstreuten talmudischen Aussprüchen zusammengestellt hat (וחילוק כ"ד דברים לקטם בתלמוד), ist unrichtig und auch schon dadurch widerlegbar, dass Alfasi, der sich nur strict an die talmudischen Vorlagen hielt, dieselbe schon kennt.

Maimuni selbst wurde einst darüber befragt, woher Alfasi von den 24 Bussehindernissen Kenntniss habe (Peër Ha-Dor No. 12 ילמדנו מה שאמר רבינו יצחק אלפסי וצ"ל כ"ד דברים מעכבין את התשובה אם הוא תוספתא או אם נמצא בש"ס או הוא דברי אחרונים), konnte aber hierüber keine sichere Auskunft geben. Er weiss nur, dass diese Boraita sich in den Hauptwerken der rabbinischen Literatur nicht vorfindet und daher einen jüngeren Ursprung haben müsse. Er nahm ihren Inhalt in sein Lehrbuch auf, weil sich Anklänge an denselben in der Mischna und

im Talmud nachweisen lassen. זה הענין אינו לא בתלמוד ולא בתוספתא ולא בספרי כי אם יסדוה האחרונים אבל לא ידעתי אל מי מקדושים אפנה אמנם מצינו רמזים הרבה במשנה ובתלמוד והשאר יסדוה האחרונים ז"ל מהדברים הדומים וכאשר ראינו והבננו הדק היטב ראינו דבריהם מכוונין וסיבתם אשר כלם מעכבין את התשובה וכאשר תראה בחבורינו הגדול המיוחד על דיני תורתינו בהלכות תשובה וכתב משה. Man ersieht aus dieser Correspondenz, dass M. das Material zum 4. Capitel seiner Lehre von der Busse auch nur Alfasi entlehnt und nicht aus einer Originalquelle geschöpft hat, wie Masud Chai Rakach (מעשה רקח z. St.) annimmt. Abraham b. David ist daher völlig im Rechte, wenn er zu H. Tesch. 4, 3 gegen Maimuni einwendet, dass er in dem Passus האוכל שוד עניים ואלמנות unrichtig שור gelesen habe. Im Buche der Frommen No. 19 ist das obenbezeichnete Kapitel aus Maimuni ausgeschrieben und dieser Punkt stillschweigend berichtigt, indem die Worte שור זה, welche das von M. begangene Missverständniss bekunden, weggelassen werden. Isak Abuab (Leuchter No. 312) nimmt die von Maimuni aufgestellte Eintheilung an, ohne sich in die specielle Ausführung einzulassen. In dem Buche Orchot Zadikim (c. 26 ed. Prag 44b) wird neben שוד עניים als zweite LA. שוחד עניים angemerkt (וי"א שוחד בר' לשון דוחק פי' שהוא דוחק אלו העניים בחוד שהן חייבים לו עד שמחליפים לו קרקעותיהם וכו'); Jehuda Chalaz (ס' המוסר c. II. ed. Krakau 17b) schreibt in dem Citate aus Maimuni überall שוד (auch כדי שידע שוד של מי הוא). Es unterliegt aber keinem Zweifel, .dass Maimuni hier durch eine falsche Textirung beirrt wurde und שוד עניים die ursprüngliche LA. ist, die auch R. Jona (Schaare Teschuba I Ende) hat.

Es lässt sich nachweisen, dass selbst die noch erhaltenen kleinen Tractaten an manchen Lücken leiden und gerade von dem gehaltvollen ethischen Tractate Derech Erez manche Säze entweder mangelhaft gegeben oder gänzlich ausgefallen sind. Edelmann führt (Chemda genusa auf der Rückseite des Titelblattes) folgenden im Vitry-Machsor aus Derech Erez sutta citirten Ausspruch an: חכמה ואין יראה בזויה, יראה ואין חכמה שטות, אין יראה ואין חכמה רשע גמור, חכמה ויראה צדיק גמור („Weisheit ohne Frömmigkeit ist verwerflich, Frömmigkeit ohne Weisheit ist närrisch, wer keines von beiden besizt, ist ein fertiger Sünder, wer beide vereint, ein vollendeter Frommer"). Er irrt zwar, wenn er angibt, dass dieser Saz in den Ausgaben felt, er findet sich in dem recipirten Texte am Schlusse des lezten Capitels und ist nur der

zweite Theil derselben, in welchem die gedankenlose und wissensfeindliche Frömmigkeit als thöricht bezeichnet wird, mit bewusster Absichtlichkeit ausgelassen worden (לא ע"ה חסיד drückt übrigens denselben Gedanken aus), allein es werden von Autoren des Mittelalters auch Säze aus diesem Tractate mitgetheilt, welche wir in dem vorhandenen Texte durchwegs vermissen. Es möge als Beispiel hier der von R. Jona (Schaare Teschuba II, 17) citirte Ausspruch angeführt werden: וארז"ל במשנת דרך ארץ רצונך שלא תמות מות עד שלא תמות („Ist es dein Wille, nicht zu sterben, so stirb d. h. entsage Dir den Genuss des Lebens, ehe Du mit Tode abgehst"). Verwandt mit dieser Lehre, deren Pointe in der paradox klingenden Fassung ihres Inhalts liegt, ist die Antwort, welche Alexander von den Weisen des Südens erhielt (Tamid 32a) מה יעבד אינש ויחיה? אמרו ליה ימית את עצמו. מה יעביד אינש וימות? יחיה את עצמו. „A. fragte: Was soll der Mensch thun, damit er lebe? (Antwort): Sich tödten (d. h. sich im Genusse des Lebens beschränken). (Frage): Was soll der Mensch thun, damit er sterbe? (Antwort): Sich zum Leben bringen (d. h. sich dem Irdischen völlig hingeben)." Die Ethiker der jüdisch-arabischen Schule haben änliche Aussprüche. In der Perlen-Auswahl (Pforte 44) lesen wir: ואמר (החכם) מותו ברצון תחיו בטבע ואמר...ומי שממית עצמו מיתת רצון תהיה מיתתו הטבעית חיים לו ואמר מי שאוהב נפשו ימיתנה („Ein Weiser sagte: Sterbet freiwillig und ihr lebet natürlich. Weiter sagte er: Wer sich freiwillig dem Lebensgenusse entzieht, dem wird der natürliche Tod Leben sein. Weiter sagte er: Wer sein Leben liebt, der sterbe"). Algazali (Mosne Zedek ed. Goldenthal S. 219) lehrt in änlichem Sinne: Der Tod ist eine zweite Geburt (והמות הוא לידה שניה). Parallelen des Gedankens liessen sich noch in reicher Menge beibringen. Dass er auch in dem Tractate Derech Erez enthalten war und nirgends in derselben Form ausgedrückt ist, in der er uns hier entgegentritt, ist dasjenige, was wir zur literarischen Kenntniss desselben hier constatiren.

Ein weites Feld für die Literaturgeschichte der Hagada bieten die zalreichen in Werken des Mittelalters zerstreuten Midrasch-Citate, deren Ursprung nicht klar ist. Freilich wurde Manches dem „Midrasch" zugeeignet, was sicherlich späteren Auslegern angehört. So weiss Isak b. Elieser von der Auslegung eines Midrasch zu Jes. 58, 2, in welcher die Eintheilung der Stunde in 1080 Theile erwähnt wird (הגן c. 5

(ומצאתי במדרש כ"ד שעות יום ולילה וכל שעה התר"ף חלקים וכו'). Es kann dies gerade nicht als ein Kriterium für die Jugend derselben angesehen werden, doch ist es ziemlich zweifelhaft, dass das dort Gegebene in einem ächt-rabbinischen Midrasch vorkam.

Eines der jüngsten Producte dieser Literatur scheint der unseres Wissens noch ganz unbeachtete „Midrasch Mé ha-Schiloach" zu sein. Chajim Jakob Sluzki sagt (Comm. zu Midrasch Khonen ed. Wilna 1836 Vorrede S. 13), dass er unter Anderem auch den genannten Midrasch, der ihm in einem schlechten Drucke vorliegt, mit Begleitung eines Commentar's herausgebe (קבלו את הספר הקדוש הזה מדרש כונן מדרש יתה מי השלוח אשר שפוני טמוני חול היו... ברעות חפגעים אשר קרה להם מטעות הדפוס), bemerkt aber S. 14, dass er von demselben noch nichts wisse (עדן לא ידעתי גם אנכי מן המדרש מי השלוח). Es ist aber in der That von einer Veröffentlichung dieses Midrasch, der vielleicht auch handschriftlich nicht mehr vorhanden ist, weder in älterer noch in neuerer Zeit etwas bekannt worden. Asulai (שה"ג ed. Ben-Jacob II. 'ם, 104) und Jechiel Heilprün (סה"ד III. sv.) wissen von seiner Existenz nur aus dem Buche איומה כנדגלות (ed. Konst. 1577, Berlin 1701), wo (wir citiren nach lezterer Ausgabe, fol. 9 und 10a) aus demselben, achtzehn verschiedene Auslegungen zu Gen. I, 1 mitgetheilt werden. Es sind zumeist durch Zälung, Versezung oder Zerlegung der Buchstaben des Wortes בראשית entdeckte Andeutungen, wie wir deren änliche in den Gematria's des R. Simson (abgedruckt in Mordechai Kohen's שפתי כהן ed. Ven. 1605 am Ende einer jeden Sidra), in Paaneach rasa und änlichen auf dem Boden der Deutung sich bewegenden Pentateuchcommentaren finden. So weit wir aus der uns erhaltenen Probe dieses Midrasch schliessen können, werden die älteren Hagadisten zu Autoren der einzelnen Aussprüche gemacht, doch lässt deren Charakter und der Umstand, dass manche Namen offenbar fingirt sind (ר' עקביה סבא), darauf schliessen, dass das Ganze ein jüngeres Machwerk ist. Der Verfasser des Paareach rasa, Isak Ha-Levi b. Jehuda, der gegen des 13. Jahrhunderts schrieb (Zunz z. Geschichte und Literatur S. 92), scheint ihn jedoch schon benuzt zu haben. In der zweiten Auslegung des Wortes בראשית wird nämlich dargethan, dass die Schöpfungsgeschichte mit dem Buchstaben ב, dem hebräischen Zalzeichen für zwei beginne, weil in den Werken Gottes ein Dualismus oder vielmehr eine Gemination sich offenbare.

Die Tora bestehe aus einer schriftlichen und einer mündlichen Lehre, das Religionsgesez aus Geboten und Verboten, die Vermittler der Offenbarung seien Moses und Ahron, die Verfasser der Mischna Rabbi und R. Natan, der Boraita (Tosefta) R. Chija und R. Hoschaja, des Talmuds Rabina und R. Asche. Die Welt theile sich in Himmel und Erde, das Licht habe seine Träger in Sonne und Mond, die Menschheit bestehe aus dem männlichen und dem weiblichen Geschlechte, die Vergeltung finde im Paradiese und im Gehinnom statt. בראשית א״ר שלמיא אחוהי דר׳ נחמיה בית רמז שכל מה שברא הקב״ה בעולמו תאומים נבראו התורה תורה שבכתב תורה שבע״פ המצות מצות עשה ומצות לא תעשה, האמצעיים משה ואהרן, המשנה ר׳ ור׳ נתן, הברייתא ר׳ חייא ור׳ הושעיא, התלמוד רבינא ור׳ אשי העולם שמים וארץ, המאורות שמש וירח, האדם זכר ונקבה, הגמול ג״ע וגיהנם*). Ein Excerpt dieses Ausspruches hat nun Isak ha-Levi (P. r. ed. Amsterd. 2b), und es ist wahrscheinlich, dass er indirect aus dem Midrasch Me-haschiloach geschöpft hat, wenn bei ihm auch derselbe Gedanke in anderer Begründung erscheint. בראשית ברא אלהים ס״ת תאם כי תאומים הם אלו שית אלפי אלפים תהו אלפיים תורה אלפיים ימות המשיח וכן מייסדים ומחזיקים מקרא ומשנה בריתא ותלמוד תואמי זוגות היו משה ואהרן המקרא ר׳ ור׳ נתן המשניות ר׳ חייא ור׳ אושעיא הבריתות שהן התוספתא רבינא ור׳ אשי התלמוד. (Nach Me-haschiloach weisen die sechs Buchstaben ברא״שית auf die sechs Jahrtausende hin.) Der Verfasser des Midrasch kennt übrigens die Namen der Vocale (א״ר שלמיא אחוהי דר׳ נחמיא כל הנקודות 9a, ib. b. וחיבורן נעשה סגל שבמקרא יש בפסוק בראשית חוץ משורק), weiss von der Eintheilung der Buchstaben nach den fünf Sprachorganen (10a א״ר חלקיהו כל אותיות אלפא ביתא נחלקות לחמשה חלקים כנגד חמשה חומשי תורה וכולם במלת בראשית בי״ת אותיות בומ״ף, מהשפה רי״ש ושין אותיות זסשר״ץ, אל״ף אותיות אחע״א (l. אחע״ה) יוד אותיות גיכ״ק ת״ו אותיות דטלנ״ת) und nimmt Gedanken der arabischen Philosophie auf (9b בראשית א״ר נחמיה אחוהי דר׳ שלמיא בראשית אותיות ירא שבת רמז ששמירת שבת מורה על חידוש העולם והחידוש מורה על המחדש). Er gehört also etwa dem 13. Jahrhunderte an. Die Gedankenentwicklung ist zuweilen recht sinnvoll. (Die Schöpfungsgeschichte beginnt mit einem Bet, weil so wie diesem nur der Buchstabe Alef, der eins bedeutet, vorangeht, auch vor der Welt Niemand als der einzige Gott da war א״ר ברכיה רמז שכשם

*) Eine mehr naturphilosophische Ausführung desselben Themas bildet den Inhalt des Midrasch Temura (abgedruckt in Ha-Pardes No. 7).

שאין לפני הבית כי אם אות אלף כך אין לפני עולם אלא יחידו של עולם
הה"ד רוקע הארץ מאתי אל תקרי מאתי אלא מי אתי 9a vgl. Gen. r. c. 1).
Die Deutungen schienen dem Verfasser so gelungen zu sein, dass er einen wirklich tieferen Sinn entdeckt zu haben glaubte. Er meint, dass, wenn Ptolemäus (oder vielmehr der griech. Uebersezer der Gen.) die von ihm aufgefundenen Beziehungen gekannt hätte, er die Umstellung, die er nach dem Zeugnisse des Talmud's (Meg. 9a) im ersten Verse der Genesis vornahm, sich hätte ersparen können (ולא ידע תלמי בכל זאת לא היו משנים אלהים ברא בראשית 9b mit Bezug auf alles Vorangegangene). Ob auch die von Onkeneira, dem Verfasser des א"כ, in Reimprosa vorgetragene Erzälung, nach welcher Simon b. Schetach einem wieder sich bessernden Taugenichts die Vermeidung der Lüge als den besten Schuz gegen den Rückfall in die Sünde empfolen und das dann in der That sich bewährt hat, ebenfalls zum Inhalt des Midrasch Me-ha-schiloach gehört*), ist fraglich. Wenn dieser in änlicher Weise den ganzen Pentateuch oder eine grössere Partie desselben behandelte, so mögen manche interessante Auslegungen und ältere Ueberlieferungen hier zu Tage getreten sein. Die Herausgabe dieses Midrasch wäre, wenn er wirklich schon irgendwo im Druck erschienen ist, oder als Handschrift sich erhalten hat, in verschiedener Hinsicht wünschenswert.

Wir wollen schliesslich noch ein midraschartiges Stück hier anführen, das sich, wenigstens dem Namen nach, den Erzeugnissen der hagadischen Literatur anreiht. Es ist die „Perle R. Meir's" (Marganita di R. Meir), eine von erfahrungsreicher Lebensweisheit und wahrer Gottesfurcht dictirte Mahnung zur Frömmigkeit. Beredte Darstellung und poetischer Schwung verbinden sich in derselben mit Wärme des Glaubens und Innigkeit der Empfindung, um selbst das Herz des Verstockten zu erweichen und einen auf das Bessere gerichteten Sinn in ihm zu erwecken. „Wer kann seine Sünden ertragen," heisst es an einer Stelle darin, „die dem Menschen dasselbe sind, was die Flamme dem Kleide, das Schwert dem Halse, der Pfeil dem Herzen, die Fessel dem Arme**), die Finsterniss den Augen, die Galle dem Munde, die Grube

*) Der Ton dieser Erzälung stimmt zu Onkeneira's sonstiger Stilart. Der Ausspruch כי הרגל על כל דבר שלטון („usus tyrannus est") stammt aus ספרי הפילוסופים ed. Luneville I. 10, II. 2, vgl. auch Gabriol הקון 7 a.

**) Im Texte steht hier: dem Fusse, doch haben wir dies, weil der Fuss noch einmal erwähnt wird, in der Uebersezung geändert.

dem Fusse, die Taubheit den Ohren, die Hinfälligkeit der Kraft, die Krankheit dem Alter, die Leiden dem Körper, das Messer (eig. die Abhauung) dem Horne, das Gift dem Tode (besser: dem Leben), dem Verbrecher der Tag des Gerichtes.“ In einer lebendigen, durch Cumulation des Ausdrucks gehobenen Sprache, die mit dem Stile in den moralischen Betrachtungen des frommen R. Elasar v. Worms viel Aehnliches hat, wird der Unbestand der irdischen Lebensgüter und die nicht ausbleibende Strafe, die der Sünde folgt, dem Herzen so nahe gelegt, dass es dadurch in eine ernste und reumütige Stimmung versezt wird.

Die Perle wurde zuerst von Elia de Vidas ans Licht gezogen. Er schmückte damit sein reichhaltiges, wenn auch von kabbalistischen Erörterungen, die er mit Vorliebe aufnam, etwas überladenes Moralbuch Reschit Chochma, in welchem die Marganita (I, 11 ed. Fürth 39b, 40a) zum ersten Male abgedruckt ist. Eine andere Recension der Marganita kam in die Hand des kenntnissreichen Mose Chagiz und wurde von ihm unter dem Titel מרגניתא דבי רב in einer Sammlung von Moralschriften (אור קדמון ed. Venedig 1703) veröffentlicht, aus welcher sie dann Elia Kohen v. Smyrna in seinen „Zuchtstab“ (c. 7 ed. Konst. 23b) aufgenommen hat.

Das Wort מדרש ist in den lezten Jahrhunderten zuweilen auch als Buchtitel verwendet worden, wie in מדרש האחמרי, מדרש תלפיות u. dgl. Kundige werden dadurch nicht irregeführt, doch verzeichnet Abraham Portaleone ein jüngeres sonst von keinem Autor citirtes Werk מדרש ן' שועי seines Titels halber unter den Midraschim (הגבורים שלטי 3b). Die Anführungen aus demselben (ib. 174a, 179b) liefern indessen den klaren Beweis, dass es in keiner Weise der hagadischen Quellenliteratur angehört.

---

2. Kadytis.

Es wird gegenwärtig fast allgemein angenommen, dass die Stadt Kadytis, die Herodot an zwei Orten (II, 159; III, 5) nennt, keine andere als das philistäische Gaza sei. Stark hat, nachdem Hitzig (De Cadyti urbe Herodotea) dies ausführlich zu begründen gesucht, die Beweisführung für die Identität der beiden Namen Kadytis und Gaza von Neuem aufgenommen (Gaza und die philistäische Küste S. 218 ff.), und seitdem haben sich auch Sepp (Jerusalem und das

heil. Land II, 523) und Grätz (Gesch. I, S. 96 Anm. 3) in gleicher Weise darüber ausgesprochen.

Die Beweise Stark's sind mehr negativer Natur, indem er zumeist nur die Ansichten früherer Forscher, nach welchen man unter K. Jerusalem (הקדושה) oder Mabug (Hierapolis) zu verstehen hätte, bekämpft. Die Hauptstüze dafür, dass Herodot die Stadt Gaza in Sinne hatte, findet er darin, dass auch in Jer. 47, 1 von einer Eroberung derselben durch einen Aegypterkönig die Rede ist (בטרם יכה פרעה את עזה). Er bezieht die ganze Prophezeiung auf eine ägyptische Eroberung Palästina's und Pharao soll das „Schwert Gottes" sein, (v. 6) das nicht ruhen will. Dagegen ist einzuwenden, dass nach v. 2 die verheerende Kriegsflut von Norden kömmt, was, wie Stark selbst zugesteht (S. 214) nur von einem babylonischen Eroberer gelten kann. Die Schilderung v. 3 von dem Hufschlage der Rosse und dem Getöse der Räder an den Kriegswagen stimmt mit dem Bilde überein, das Ezechiel (26, 10, 11, 23, 24) von dem Ansturme des babylonischen Heeres entwirft. Dann sezt die Frage v. 6 „wie lange willst Du nicht ruhen?" voraus, dass siegreiche Feldzüge des Eroberers schon vorangegangen seien, was doch von Pharao Neko, der bei Karkemisch eine so entscheidende Schlacht verloren hatte, nicht gesagt werden konnte. Nach v. 4 werden Tyrus und Zidon, die mit Philistäa verbündet sind, ebenfalls eine Beute des Eroberers, was wieder nur auf Nebukadnezar hinweist. Die Worte בטרם יכה פרעה את עזה können hier in dem Sinne aufgefasst werden, dass Pharao die Stadt Gaza, die bereits unter der Herrschaft der Babylonier stand, wieder in Besiz nam, was die Philister hoffen liess, dass ihr Gebiet von der Verwüstung durch die nordischen Heere verschont bleiben werde.

Ueber die Zeit, in der dies stattgefunden hat, gibt eine Notiz im S. O. (c. 26) Aufschluss, wo berichtet wird: בשנה השמינית לצדקיהו בא חיל מלך בבל על ירושלים וגו' וחיל פרעה יצא ממצרים וגו' וחיל פרעה שטף עזה וחזר למצרים („Im 8. Jahre Zidkia's rückte das Heer des babylonischen Königs gegen Jerusalem heran..und das Heer Pharaos zog aus Aegypten aus.. Das Heer Pharao's überfiel Gaza und kehrte nach Aegypten zurück"). Es werden dann für den ägyptischen Kriegszug Belegstellen (Ezech. 29, 1, 2 und 30, 22) angeführt, zu denen besonders Ez. 23, 27 anzumerken ist, wo darauf hingewiesen wird, dass man in Judäa auf den Beistand Aegypten's viel Hoffnung hegte. Die

Worte וחיל פרעה יצא ממצרים sind ein Citat aus Jer. 37, 5. Wie aus diesem Capitel zu ersehen ist, mussten die Babylonier die Belagerung Jerusalem's einige Zeit hindurch einstellen und vor den ägyptischen Truppen sich zurückziehen. Josephus berichtet fast gleichlautend mit dem Verf. des S. O., dass die babylonische Invasion im achten Regierungsjahre Zidkia's stattgefunden habe und, währenddem Nebukadnezar vor Jerusalem stand, ein ägyptisches Hilfsheer zum Entsaze herangerückt sei, welches von den Babyloniern in einer offenen Schlacht besiegt und nachher aus Palästina hinausgedrängt wurde (ant. 10, 7, 3 *Τήν συμμαχίαν δὲ τὴν πρὸς Βαβυλωνίους ἐπὶ ἔτη ὀκτὼ κατασχών ..... τοῖς Αἰγυπτίοις προστίθεται .... Μαθὼν τὲ τοῦτο ὁ τῶν Βαβυλωνίων βασιλεύς εστράτευσεν ἐπ' αὐτὸν .. ἐπ' αὐτὴν ἧκε τὴν τῶν Ἱεροσολυμιτῶν πὸλιν πολιορκὴσων αὐτὴν. Ὁ δὲ Αἰγύπτιος ἀκούσας ... αναλαβὼν πολλὴν δύναμιν ἧκεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν, ὡς λύσων τὴν πολιορκίαν. Ὁ δὲ Βαβυλώνιος ... ἀπάντητας δὲ τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ συμβαλὼν αὐτοῖς τῇ μάχῃ νικᾷ καὶ τρεψάμενος αὐτοὺς εἰς φύγην ἐξ ὅλης δίωκει τῆς Συρίας).* Im Zusammenhange mit dieser Ueberlieferung, welche den Kriegszug Nebukadnezar's gegen Zidkia im achten Jahre nach dessen Thronbesteigung stattfinden lässt, steht gewiss die Angabe im Midrasch Threni (Petichata No. 31), dass Nebusaradan 3½ Jahre mit der Belagerung Jerusalems beschäftigt gewesen sei ושלח נבוזראדן ... להחריב את ירושלים ועשה שם שלש שנים ומחצה, die das. No. 26 in anderer Einkleidung wiederholt wird (vgl. auch Pesikta ed. Buber 115a). Da der Verfasser des Sed. Ol. weiter (c. 27) über den Beginn der Belagerung nach 2 K. 25, 1 referirt, obwol er früher berichtet, dass schon im achten Regierungsjahre Zidkia's ein babylonisches Heer vor den Mauern Jerusalem's gestanden sei, so kann man nur annemen, dass er auf eine geschichtliche Tradition sich stüzt, für welche, wie wir eben dargethan haben, auch sonstige Zeugnisse vorhanden sind. Jerusalem wurde demnach zur Zeit Zidkia's zweimal von den Babyloniern belagert, einmal im achten Regierungsjahre desselben, wo sie aber durch die Intervention des ägyptischen Königs, wahrscheinlich Apries, der 590 auf den Thron gelangte und eine dem judäischen Reiche günstige Politik einschlug, zum Rückzuge genötigt wurden *), und das zweitemal im 9. Jahre bis zur Eroberung der Stadt.

---

*) Die Anname Grätz' (Mtsschr. 1874, S. 525), dass die Ezechiel'schen

Die Notiz in Sed. Ol., nach welcher die Einname Gaza's gleichzeitig mit der Expedition zum Entsaze Jerusalem's stattgefunden habe, wird, nachdem der Weg von Aegypten zunächst durch das südliche Philistäa, also gewiss an Gaza vorüber führte, wol das Richtige andeuten und demnach aus Jerem. 47, 1 nicht zu erweisen sein, dass Gaza mit Kadytis identisch ist.

Welche Stadt hat man sich nun denn unter Kadytis zu denken? Jerusalem gewiss nicht, denn es war nie als eine Grenzstadt, als welche K. bei Herodot erscheint, und ausserdem sprechen noch triftige Gründe dagegen, wie Stark a. a. O. dargethan hat. Gegen Gaza spricht der Umstand, dass die Griechen den heimischen Namen עזה nur in dieser Form wiedergeben und mit demselben zu viele künstliche Veränderungen vorgenommen werden müssen, um seine phonetische Entwickelung zu *Κάδυτις* darzustellen. Wol aber ist es denkbar, dass Herodot den Namen der philistäischen Stadt Gath so wiedergeben konnte. Valckenaer (Schediasma de Herodotea urbe Cadyti in dessen opuscula philologica ed. Leipzig 1808 I p. 171) meint, dass Kadytis am ersten Orte Jerusalem bezeichne und am zweiten wol Gath sein könne, aber er lässt sich auf eine nähere Begründung der lezteren Ansicht nicht ein. Die Identification von Gath und Kadytis empfielt sich aber so sehr vom sprachlichen Gesichtspunkte, dass sie jede andere Vermutung ausschliesst. Der Name גת ist nämlich, wie Fürst sv. richtig bemerkt, aus גדת zusammengezogen und von גד, dem Namen der phönicischen Venus, gebildet. Ein naheliegendes Beispiel für diese Art der Elision des ד in der Wortbildung ist אחת = אחדת als fem. von אחד. Dass bei der Aussprechung des Stadtnamen Gath ein d vor dem Endlaute gehört oder hinzugedacht wurde, geht aus der paranomasirenden Schilderung (Micha 1, 10) hervor, wo der Prophet ausruft בגת אל תגידו („In Gath kündet es nicht“ vgl. auch 2 Sam. 1, 20)*). Gath war gewiss ursprünglich eine phönicische Colonie und

Visionen und Verkündungen von c. 8 bis c. 20 aus dem 6. Jahre Zidkia's stammen und dieser gemäss 17, 15 schon in der folgenden Zeit Nebukadnezar den Gehorsam gekündigt haben müsse, ist nicht stichhaltig. Eine Vergleichung von 26, 1 und 29, 1 zeigt, dass die Reden Ezechiel's nicht durchwegs chronologisch geordnet sind.

*) Hitzig z. St. erklärt das Wortspiel nur in gezwungener Weise, wenn er גת als Inf. von נגד gelten lässt.

hatte denselben Namen, wie das von den Phöniciern angelegte Gades an der spanischen Küste des Mittelmeeres, das später mit verhärtetem Anlaute Cadix hiess. Das *Κάδυτις* Herodots kann nur aus גדת (das syr. גדתא lauten würde), entstanden sein und es ist nur noch zu untersuchen, ob das, was wir sonst über das philistäische Gath wissen, zu dem von Herodot Berichteten stimmt.

Kadytis war nach Her. II, 159 eine grosse Stadt Syriens, die von Pharao Neko eingenommen wurde, nachdem er die Syrer (Judäer) bei Magdolos (Megiddo) besiegt hatte. *(μετὰ δὲ τὴν μάχην Κάδυτιν πόλιν τῆς Συρίας ἐοῦσαν μεγάλην εἷλε).* Von den Einzelnheiten des von Neko unternommenen Eroberungszuges und von der Niederlage bei Karkemisch weiss Herodot nichts, er nimmt nur von der Einname der Stadt Kadytis Notiz, weil, wie Stark bemerkt, Neko dieses glückliche Ereigniss durch die Spende eines Weihegeschenks für den milesischen Apollotempel feierte. Bei der Unbestimmtheit dieser Notiz lässt sich also hier an Gath ebenso wie an jede andere syro-palästinische Stadt denken. Näheres ist der Angabe 3, 5 zu entnemen. Dort beschreibt Herodot die Heerstrasse, die über Phönicien durch das Gebiet der Araber nach Aegypten führt. Die Umgebung der Stadt Kadytis bildet hier die südliche Grenze des syro-palästinischen (d. i. philistäischen) Gebietes. Da beginnen die Handelsplätze *(ἐμπόρια)* der Araber und reichen bis zur Stadt Jenysus, zwischen welcher und dem serbonidischen See wieder Syrer wohnen. Kadytis soll, wie Herodot nach eigener Anschauung *(ὡς ἐμοὶ δοκέει)* meldet, an Grösse Sardes nicht viel nachstehen.

Diese Beschreibung passt zwar mehr auf Gaza, das den Griechen als eine grosse Stadt bekannt war, ist aber dennoch von Herodot mit Bezug auf Gath entworfen worden. Der Name dieser Stadt wird bei der Aufzälung der philistäischen Metropolen in den Reden der späteren Propheten nicht genannt (vgl. Zephanja 2, 4, Sacharja 9, 5, 6, Jerem. 25, 20). Selbst Amos würdigt (1, 6—9) Gath nicht mehr der Erwähnung, weil er 6, 2 von dem Verfalle dieser Stadt weiss. Gath bildete, wie es scheint, bis zu dieser Zeit einen besonderen Staat (ממלכה), an dessen Spitze ein König stand (1 Sam. 27, 5). Es ist nicht annembar, dass die Niederreissung seiner Mauern durch Uzia (2 Chron. 26b) es um seinen früheren Glanz gebracht hat, da auch andere philistäische Städte von dem gleichen Geschicke betroffen

wurden. Ebensowenig kann die früher stattgefundene Eroberung durch Hasaël (2 K. 12, 18) die Stadt so heimgesucht haben. Die Thatsache steht fest, dass Gath zur Zeit der späteren Propheten nicht mehr genannt wird, also nicht mehr bestanden hat.

Ist Gath völlig untergegangen? Die Onomastica des Eusebius und Hieronymus geben nichts Zuverlässiges. Denn das Gath, das zwischen Eleutheropolis und Gaza (oder Lydda) gelegen haben soll, ist vielleicht eine judäische Stadt gleichen Namens, die 2 Chr. 11, 8 erwähnt wird und der Heimatsort des Gittäers Obed-Edom (2 Sam. 7, 10) war.

Das philistäische Gath muss nach dem in 1 Sam. 27 Referirten ziemlich nach Süden gedacht werden. David unternam von da Streifzüge in das Gebiet der Amalekiten und Geschuriten, deren Wohnsize bis zur ägyptischen Grenze reichten (v. 8.)*) Eine grosse Stadt war es sicherlich, da es lange eine Residenz von Königen war.**) Wenn 1 Chr. 7, 20—22 von einer feindlichen Begegnung zwischen Ephraimiten, die in Unterägypten angesiedelt waren, und Männern von Gath die Rede ist, so ist daraus klar, dass dieses nicht zu ferne von der ägyptischen Grenze, also ziemlich gegen Süden hin gelegen sein musste. Wenn es ursprünglich eine Colonie der Phönicier war, wie der Name darauf schliessen lässt, so war es gewiss auch eine Seestadt.

Es wird nirgendswo berichtet, dass diese Stadt zerstört oder durch irgend eine Katastrophe zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt wurde und dennoch ist sie für die späteren Propheten, als ob sie nicht vorhanden wäre. Es ist dies dadurch zu erklären, dass sie seit Josia's Tode nicht mehr zu Philistäa sondern zu Aegypten gehörte. Pharao Neko nahm Kadytis d. i. Gath ein und vereinigte es mit seinem Reiche.

Die Propheten konnten also, wenn sie von Philistäa sprachen, nicht mehr auf das zu ihm gehörende Gath anspielen. Nach den siegreichen Feldzügen Nebukadnezar's kam diese Stadt wieder in den

---

*) In dem Passus מעולם עד באך שורה scheint עולם einen Ortsnamen zu bezeichnen und ist es wol nicht unmöglich, dass es eine Corruptel aus עזה ist; auch גרזי das. scheint ohne dass man deshalb den Text ändern müsste = גררי zu sein und die Gerarener zu bezeichnen.

**) Vgl. zu Amos a. a. O. 2. Sam. 8, 1 wo für מתג האמה zu lesen ist גת האמה die Mittelstadt Gath, wie in demselben Sinne 1 Chron. 18, 1 גת ובנותיה hat.



Besiz der Philister, in welchem sie nun verblieb. Da die Stadt als einstige Königsresidenz gewiss gross angelegt war, so kann man sich darüber nicht wundern, wenn Herodot sie zu einer Zeit, in der sie vielleicht nicht mehr so stark an Bevölkerung war, mit Sardes vergleicht.

Von Gaza weiss man nur, dass es um die Zeit, als der Macedonier Alexander es einnam (332), die „grösste Stadt Syriens“ (Plutarch Alex. c. 25) war. Wahrscheinlich ist es nach dem Verfalle Gath's allmälig zu seiner Blüte gelangt, die mit der Verwüstung der Stadt durch Alexander Jannai (78 ante) wieder verfiel.*)

3. יודקרת

In Kid. 16b wird in einer Boraita gelehrt, dass das Abschiedsgeschenk, das ein Sklave oder eine Sklavin bei der Freilassung von dem Herrn erhält, deren Eigentum wird: תני חדא ענק עבד עברי לעצמו וענק אמה העבריה לעצמה. Da jedoch nach einer anderen Tradition das Geschenk der Sklavin ihrem Vater zufällt, so wird die erstere Bestim-

*) Der römische Proconsul Gabinius liess bekanntlich unter anderen Küstenstädten später auch Gaza wieder aufbauen (59), aber auf einem anderen Plaze, so dass man nun zwischen Neu-Gaza und „Wüste-Gaza“ (ἔρημος Γάζα), von welchem lezteren Hieronymus nur noch Trümmerreste sah, unterschied (Stark. a. a. O. S. 509). Nach einem ungenannten griech. Geographen, dessen Angabe schon Mannert.(Geographie von Arabien, Palästina u. s. w. S. 204 Anm. t) notirt, lag das wüste Gaza nördlich von der Neustadt. Wahrscheinlich ist es derselbe Ort, der nach dem Tanaiten R. Elieser b. Zadok I. „Chorbata ssegirata“ hiess (Tosefta Negaim c. VI, b. Synh. 71a אמר ר' אליעזר בר צדוק מקום היתה בתחום עזה והיו קורין אותו חורבתא סגירתא „R. Elieser b. Zadok sagte: Ein Ort war im Bezirke Gaza, den man Ch. ss. nannte“). Der Name ח' ס' bedeutet „Trümmer von mit Aussaz behafteten Häusern“ und wurde dem verwüsteten Gaza vielleicht von den Judäern beigelegt, die nach dem Geseze Lev. 14, 33 ff., diese Stätte als unrein betrachteten. Nach dem Referate R. E. b. Z.'s, der in Lydda, also nicht gar weit von Gaza, lebte und im Besize historischer Ueberlieferungen aus der zweiten Tempelperiode war, wurde dieser Ort zu seiner Zeit nicht mehr als bestehend betrachtet. Die Entfernung Gaza's von Wady al Arisch sezt David Abi-Simra auf zwei Tagereisen an (Resp. No. 30); vgl. über die Lage von Gaza auch כפתור ופרח c. 11 (ed. Edelmann 48b).

mung dahin interpretirt, dass dem Vater nicht das Recht zustehe, das Gut der Tochter an die Brüder derselben zu vererben. Nachdem somit dargethan ist, dass das Gesez, welches der Sklavin das erhaltene Abschiedsgut als Eigentum zuerkennt, ausdrücklich ausgesprochen werden musste, weil ihre Brüder kein Anrecht auf dasselbe haben sollen, wird nun noch den Gesezeslehrern die Frage vorgelegt, wozu auch in der Boraita dasselbe von dem Geschenke, das der Sklave erhält, statuirt wird, da es doch selbstverständlich ist, dass er in den Besiz desselben tritt. אלא ענק עברי לעצמו פשיטא אלא למאן. Darauf erwiedert R. Josef יודקרת קא חזינא הכא „Ich sehe hier einen Jod-Karet". Nach Jechielides (Ar. sv. ידקרת) und Jizchaki (z. St.) ist der Sinn dieser Worte: „Ich sehe, dass aus einem Jod (dem kleinsten Buchstaben des hebr. Alphabets) eine Stadt gemacht wird", d. h. die Boraita sagt mehr, als nötig ist. Schorr (החלוץ 7, S. 24) findet in יודקרת eine bei den Parsen übliche Ausdrucksweise „Gitekrit" oder „Guetikherid" für einen Geldbetrag, den der Nozudi dem Mobed übergibt, damit dieser ihm durch sein Gebet einen Antheil an dem Jenseits erwirke. R. Josef hätte sonach spöttisch bemerkt: Jch sehe, ihr wollt ihm, da das Geschenk nicht ihm gehören soll, dafür das Jenseits geben. Dass aber יודקרת ein Stadtname ist*) geht, wie ein Gaon (bei Ar. l. c., wo עיר für חכם zu lesen ist, vgl. Jesaia Berlin Additamenta z. St.) es auch dafür erklärt und wie Schorr (Ha-chaluz Bd. 8 S. 31) selbst zugesteht, aus anderen Stellen (Taanit 23 b u. a.) deutlich hervor. Eine noch nicht hervorgehobene Erklärung R. Chananel's zu dieser Stelle wird in den Novellen R. Ahron ha-Levi's**) z. St. (ed. Konstantinopel 10 a) mit-

*) Es ist = Diacira, einer Stadt, die aus den römisch-parthischen Kriegen bekannt ist (s. Sievers Studien z. Gesch. d. röm. Kaiser S. 247).

*) Die חדושי קדושין, welche 1751 mit den Commentarien Abraham b. Davids, Serachja ha-Levi's (Reifmann Biographie S. 57, Anm. 68 unbekannt) und Ascheri's zum Tractate Kinim in Constantinopel edirt wurden, gehören nach David Pardo (ספרי דבי רב 225b) Ahron ha-Levi an שוב מצאתי בספ' קדושין שנדפסו בקושטא שנת תקי"א משם אחד קדוש ואת שמו לא הגיד (וכפי הנראה ממ"ש הר"ן בשמעתא דצבורין דכ"ד בפלוגתא דרי"ף והרא"ה בעם אי חשיב כאגב דמריה דספרא הוא הרא"ה שכ"כ שם בההיא סוגיא.... דמ"ש הר"ן שהיא שיטת הרא"ה ולמד הוא הרב להעלים שמו לפי רוב הענוה כאשר עשה בס' החנוך). Der Codex, aus dem sie edirt wurden, war nach dem Herausgeber Mordechai Jafeh 250 Jahre alt, stammte also beiläufig aus dem J. 1500. Die חדושי קדושין kennt auch der im 16. Jahrh. schreibende Bezalel Aschkenasi (Resp. No. 1 fol. 8 a)

getheilt יודקרת פי׳ ר׳ חננאל ז״ל כעין מה שאמרו הויא דרב ושמואל קא חוינא הכא (תענית כ״ד ע״ב) כלומר הויא דר׳ יוסי מן יודקרת קא חוינא הכא Danach wäre also der Sinn unserer Stelle: „R. Josef sagte, die Frage des R. Jose v. Jodkaret sehe ich hier“. In den einem Schüler Salomo b. Aderet's zugeschriebenen Novellen (mit Responsen Jacob Berab gedruckt Venedig 1563) wird die Talmudstelle mit der L.A. הויא דר׳ יוסי דמן יוקרת קא חוינן הכא angeführt. Dagegen ist einzuwenden, dass Jose v. Jodkaret nach Taan. l. c. viel später als R. Josef gelebt hat, also dieser von ihm nichts wissen konnte. Es kann aber diese Bemerkung von keinem jüngeren Amora stammen, weil unmittelbar nachher Abaje die Frage in anderer Weise beantwortet.*)

Durch alle die verschiedenen Erklärungen, die hier angeführt wurden, erhalten wir für dieselbe keinen befriedigenden Sinn. Der Text muss, wie schon aus R. Chananel's Interpretation ersichtlich ist, lückenhaft oder entstellt sein. Nun besizen wir für diese Stelle eine Parallele in einer änlichen Bemerkung R. Josef's. In der Mischna (Jebam. 61 b) wird gelehrt, dass der Hohepriester, der sich mit einer Wittwe verlobt, sie ehelichen dürfe, wenn die Verlobung vor seiner Einsezung in seine Würde stattgefunden hat (אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול יכנום). Zum Beweise dafür wird berichtet, dass Josua b. Gamla, den der König zum hohen Priester ernannt hatte, eine Wittwe, Martha, die Tochter des Boëthus, geheiratet habe, mit der er schon früher verlobt gewesen sei. In der Gemara wird nun eine Unterscheidung versucht zwischen einem Priester, der ohne sein Hinzuthun zum Hohenpriester ernannt wird, und einem solchen, der dies durch seine Bewerbung erwirkt (מינהו אין נתמנה לא). Dem entgegen bemerkt R. Josef, dass der Einwand, der damit gegen die allgemeine Bestimmung der Mischna erhoben werde, nur ein erkünstelter sei, da Josua b. Gamla, der nach ihr vom Könige in das Hohepriesteramt eingesezt wurde, dasselbe eben dadurch erhielt, dass Martha dem

---

וראיתי בחדושין של קדושין לרב גדול ולא ידעתי מנו אבל מחדושיו נכר דרב גיבריה והיה קדמון בזמן הרשב׳א ז״ל. Was er das. daraus anführt, findet sich wörtlich in der Edit. 26 b.

*) Nach der LA. in Ar. l. c. אביי אמר הכי אמר ר׳ יוסף (die Editionen haben ה״א ר׳ ששת) trägt Abaje nur eine zweite Version des R. Josef'schen Ausspruchs vor.

Könige einen Scheffel mit Denaren zum Geschenke machte (א"ר יוסף קטיר קא חזינא הכא דאמר ר' אמי תרקבא דדינרי עיילה לה מרתא בתבייתוה וכו). Jizchaki macht aus diesem Absaze der Gemara eine historische Erläuterung, währenddem es sich hier um eine juridische Unterscheidung handelt, welche R. Josef als unrichtig nachweist. Das Wort קטיר bedeutet hier nicht „ein Bund von Frevlern", wie J. annimmt, sondern „Verschlingung", „Knoten". In b. Ketub. 93a wird dem Käufer eines Feldes, auf dessen Besiz noch von Anderen Anspruch erhoben werden kann, gesagt: חייתא דקיטרי סברת וקבלת „Du hast einen Sack mit Knoten freiwillig übernommen" d. h. ein Gut, dessen Besiz Dir streitig gemacht werden kann. In demselben Sinne bezeichnet hier קטיר das Bemängeln eines klaren Ausspruches, das Hervorsuchen von Widersprüchen und Auffälligkeiten, wo keine solchen bestehen.*) R. Josef, der auch sonst stereotype Ausdrucksweisen hat (רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי Chul. 84a und Parallelst. טריה דאברהם תלי תניא בדלא תניא Ketub. 2a und Parallelst.) hat gewiss auch in Kid. l. c. auf dieselbe Weise wie in Jeb. l. c. die künstliche Schürzung eines Knotens an einem Plaze, an dem sich Alles klar abwickelt, rügen wollen. Der Widerspruch der zwischen den zwei Boraitas, von denen die eine der Sklavin, die andere ihrem Vater das von dem Herrn empfangene Abschiedsgeschenk zutheilt, war schon mit der Annahme, dass die erste den Fall, in dem der Vater schon verstorben ist, behandelt, gelöst (הא דאיתיה לאב ורא דליתיה לאב). Nun sollen in der so einfach lautenden Boraita ענק עבד עברי לעצמו וענק אמה העבריה לעצמה noch besondere Folgerungen angedeutet sein und wird eine solche für den lezteren Fall auch gefunden (למעוטי אחין). Unter dieser Voraussezung ist man aber über den Sinn des ersten Theiles ganz ratlos. Darauf bemerkte R. Josef קוטרא קא חזינא הכא „Ich sehe hier einen Knoten", d. h. ich erblicke in einer solchen Fragestellung eine absichtliche Verschlingung, ein künstliches Hervorbringen von Schwierigkeiten.**) Für יודקרת muss demnach קטיר oder קוטרא gelesen

*) In änlicher Weise wird der circulus, bei dem eine Frage die Antwort der anderen bildet und so beide ungelöst bleiben, durch das hebr. כפתור bezeichnet. (ס' הקנה ed. Korez 5b ומאי תהו א"ל בבהו, ומאי בבהו? א"ל תהו א"ל היינו כפתור ואין לדבר סוף.

**) In Sebach. 62a nennt R. Josef seine Genossen, die, ohne seinen Ausspruch recht verstanden zu haben, auf der Hand liegende Einwände erheben,

werden. Die Verwechselung von קוטרא und יודקרת lag hier nahe, weil das Wort hier neben dem Namen ר׳ יוסי (falsche LA. für ר׳ יוסף) erschien, und, da an den Tanaiten dieses Namens nicht zu denken war, nur ר׳ יוסי דמן יודקרת (Taanit l. c.) hier am Plaze zu sein schien. Es unterliegt, nachdem R. Chananel hier die LA. ר׳ יוסי vor sich hatte (s. oben), keinem Zweifel, dass יודקרת eine falsche Correctur für קוטרא ist.

---

4. Die religions-philosophischen Schriften des R. Jom-Tob v. Sevilla.

Es ist erst in neuerer Zeit näher bekannt worden, dass R. Jom-Tob b. Abraham v. Sevilla — gewöhnlich blos nach den Anfangsbuchstaben seines Namens „R. J. T. b. A.“ genannt — einer der hervorragendsten Talmudgelehrten der spanischen Schule im 14. Jahrhunderte, auch als Verfasser mehrerer religionsphilosophischer Werke sich einen Namen gemacht hat. Ein Werk ספר הדרשות (Buch der Erläuterungen), das an einigen Orten in seinen Schriften erwähnt wird und wahrscheinlich einen Commentar dogmatischen und moralischen Inhalts zu den einzelnen Abschnitten des Pentateuchs bildete (vgl. Halberstamm Einl. zu Ritba Nidda S. 2 und zu ס׳ זכרון S. 1), ist nicht mehr vorhanden. In seinen Commentarien zum Talmud,*) die sich durch Tiefe

---

„בני קשורה“ (vor ihm soll R. Tarfon sich dieser Bezeichnung bedient haben). Das heisst wol auch „die Verschlingungen zu schaffen suchen“, „Nergler“ „Kritikaster“; vgl. andere Erklärungen bei David Pardo (משכיל לדוד 22a) und Elasar Flekeles (אהבת דוד 11b).

*) Auf diese verwendete er so viel Fleiss, dass er, um seine eigenen Erörterungen nicht zu vergessen, selbst an den Halbfeiertagen mit deren Niederschreibung sich beschäftigte (vgl. zu Moëd kat. 7a וכן הסכיבו רבותי ז״ל ידי ועוד ההיזו לי לכתוב שטה חדושין שלי שהייהי לומד וביוצא בו כדי שלא אשכח). Er hat fast zu dem ganzen Talmud längere und kürzere Commentarien geschrieben (vgl. Halberst. a. a. O.). Manche wurden noch nachträglich von seinen Schülern zu einzelnen Tractaten zusammengestellt. Zu diesen gehört der Commentar zu Pesachim (ed. Warschau 1864 vgl. Respons. David Abi Simra No. 359; zu Schebuot 7a verweist Ritba auf seinen Comment. zu diesem Tractate). Der zweiten Recension gehören, wie Asulai und Halberst. constatiren, die Commentarien zu Schebuot an (vgl. ed. Livorno 99b zu 22a und 151b zu 42b). In דברי שמואל von Samuel da Vidas (ed. Amsterdam 1699 26a—27a) ist eine Erläuterung Ritba's zu Schebuot 27b (פירוש סוגיית כברות לדריטב״א זלה״ה) aufgenom-

und kritischen Geist auszeichnen, gieng R. auch auf die hagadischen Stellen ein, die er, ohne sie absichtlich zu umdeuten, auf vernunftgemässem und in's Symbolische hinüberleitenden Wege auszulegen suchte (vgl. z. b. zu bab. bat. c. 5 in En Jacob).

Eine kleine aber von umfassender religionsphilosophischer Bildung zeigende Schrift, die R. zur Apologie Maimuni's gegen Nachmani verfasste — ס' זכרון —, ist, soweit sie noch erhalten war, 1868 aus einer Mortara'schen Handschrift von Halberstamm edirt worden. Die Authenticität dieses Werkes ist bis jezt mehr durch innere Kriterien als durch directe Bezeugung erwiesen, denn das Citat Josef de Trani's stimmt nicht genau. Wir besizen aber über das S. ha-Siccaron ein älteres Zeugniss. Abraham Schalom b. Isak, der aus Catalonien nach Palästina eingewandert war (vgl. Charedim ed. Brünn 83b) führt in seinem bekannten Neweh Schalom (IX, 3 ed. Venedig 156b) eine grössere Stelle daraus an, die mit ed. Halberst. 55b fast wörtlich übereinstimmt: והנה מצאתי להריטב"א חקר בחקירה הזו בספר הנקרא ספר הזכרון ז"ל ואומר אני שהקבלה של רבינו בענייני הקרבן וכן טעמו של הרב המורה ...לא הטהרו אבותינו מהטנוף ההוא וגם מרע"ה א"ז בברור ידעתי כי אחרי מותי השחת תשחיתון*).

Auch in dieser Schrift weist Ritba, wie in seinen Talmud-Commentarien öfter darauf hin, dass falsche Texte zu irrigen Auffassungen führen, und dass sie Stoff zur Widerlegung von Ansichten eines Autors geben, die dieser gar nicht ausgesprochen hat. Die Rechtfertigung Maimuni's

---

men, die ebenfalls der zweiten Recension des Comm. zu diesem Tractate entnommen sein soll (העתקתי פירוש סוגיא ז מספר אחד בכתיבת יד וכתוב בתחילתו חדושי שבועות ממהדורא בתרא להריטב"א זלה"ה), aber sich in dem edirten Comm. nicht findet und wahrscheinlich ihm überhaupt nicht angehört. Ritba scheint auch ein systematisches Werk über manche Ritualien in Arbeit gehabt zu hahen. Zu Erub. 82b verweist er auf ein solches (ובהלכות חלה כתבנו יותר בס"ד), doch ist es möglich, dass dieses ein Commentar zu einem Compendium Nachmani's war. Seine Responsensammlung erwähnt er im Comm. zu Jebamot 160b (ספר תשובות שלי). Ueber R.'s Thätigkeit auf dem Gebiete der Halacha hat Zacuto (Juch. ed. Philippowski S. 221) folgende theilweise unverständliche Angabe ה"ר יום טוב אלשבילי עשה חדושין לתלמוד והוא שנת שיטה טובה (והם שיטה שניה רובם?) והוא הביא ראיה משום הב"א (l. הרי"א) תלמיד של הרמב"ן.

*) Für גם העיקר steht hier את האפיקורס.

erfolgt daher hier auf eine sachgemässe und ungezwungene Weise, obwol zugestanden wird, dass M. nicht immer den richtigen Ausdruck für seine Gedanken gefunden hat ודרך המורה תמיד להדחק יותר בלשון מבענין וכן במאמר יקוו המים (p. 17) טוב לדחוק הלשון מלדחוק המציאות Ohne den Worten M.'s Zwang anzuthun, hält sich R., um dem Sinne seiner Darlegungen gerecht zu werden, doch nicht strenge an den sprachlichen Ausdruck derselben. Bedauerlich ist es, dass ein beträchtlicher Theil von dem Anfange des Werkes und vielleicht auch ein Vorwort felt, in welchem sich der Verf. wahrscheinlich über den Inhalt dieser Schrift näher ausgesprochen hat.

Einige Einsicht in den Kreis philosophischer Ideen und Kenntnisse, den R. beherrschte, erlangen wir auch aus seinem Commentare zur Pesach-Hagada (ed. Livorno 1838, ed. Wilna 1868; Fürst bibl. I, 248 noch unbekannt). Dass er der wirkliche Verfasser dieses Werkes ist, geht daraus hervor, dass Isak Arama (Akedah Pf. 40 ed. Zolkiew 109) aus demselben einen Passus hervorhebt, der sich auch in der Edition findet.*)

Die Erklärungen sind einfach und gründlich, rein an den Gegenstand sich anschliessend, auch wenn zu weiteren Erörterungen die Gelegenheit geboten ist; doch liegt es in der Natur des Stoffes, dass religiöse Begriffe erläutert werden müssen. In diesem Schriftchen bekundet R. einen etwas stärkeren Hang zur spekulativen Mystik, wie sie besonders von Nachmani in die Erörterung religionswissenschaftlicher Fragen eingeführt wurde. S. 15b verweist er auf ein grosses Mysterium, dass nach dem Buche Bahir in Deut. 2, 25 angedeutet sei. S. 6a wird dargethan, dass Engel und Seraphim nicht dasselbe sind. Der „Bote" (לא ע"י שליח) ist „Metatron" der, wie schon sein Name dies andeutet, Israël behütet (in מטטרון soll נטר liegen); übrigens sei hier nach kabbalistischer Auffassung Alles in Ordnung (וע"ד האמת הכל מתוקן הקב"ה ובית דינו וסודו ליודעי חן). Masse und Zalen im Ritualgeseze enthalten im Lichte der Kabbala wunderbare Weisheit (ולכל שיעור חכמה נפלאה בסוד הקבלה 20a). Die Schriftstellen

*) ושוב מצאתי זה הענין בפירוש ההגדה להרב ר' יום טוב ן' שבילי ז"ל אלא שחשב ההיולי למנין החמשי vgl. Hagada ed. Wilna S. 40 ור"ע שהורש כי כמה היתה של ד' מכות כדרך הפשט שלקו בה כל ד' היסודות והאומר של ה' מונה מכת ההיולי הוא היסוד הכולל.

sind nur eine Anlehnung und die tiefere Geheimnisse andeutenden Traditionen sind die Hauptsache (20b כי הכתובים כאן סמך בלבד והקבלה עקר... וחכמי האמת יבינו זה). Der Gottesname מקום bezeichnet den Grad, auf dem man zur hellen prophetischen Erleuchtung gelange (ועל דרך האמת זה כמו הנה מקום אתי שהוא מקום ההשגה לאספקלריא המאירה אומר ברוך הוא והמבין ידום).

Auch sonst enthält dieser Commentar, in dem die midraschischen Parallelen zur Pesach-Hagada zum grossen Theile mit in die Erläuterung einbezogen werden, manches Wissenswerte, so S. 17a ein Fragment aus der nur in wenigen Bruchstücken (vgl. Friedmann Einl. in die Mechilta 51—53) noch geretteten Mechilta des R. Simon b. Jochai (ובמדרשו של ר"ש שהיו נעשים מצרים כאש שורף ומתמלא כל העיר עשן מהם שנ' דם ואש ותמרות עשן).

Die Erklärungen zum Tractat Abot, die Samuel de Uceda anführt, gehören nicht mit Sicherheit R. an. Sie bieten nichts, was irgendwie hervorgehoben zu werden verdiente, und sind auch nur aus vereinzelten Aufzeichnungen eines Schülers theilweise dem Untergange entrissen worden.

5. Der Lehrer des R. Acha von Schabacha.

Das erste Schriftwerk der jüdischen Literatur nach dem Abschlusse des b. Talmuds und zugleich das erste auf uns gekommene hebräische Buch, dessen Verfasser mit Sicherheit bekannt ist, ist unstreitig die nach der Reihenfolge der Pericopen geordnete Sammlung von halachischen Quästionen (Scheëltot), als deren Autor R. Acha von Schabacha genannt wird. Scherira (Sendschreiben ed. Wallerstein p. 19) erzält, dass, als im J. 747 (= 1059 Sel.) in Pumbadita das Gaonat neu besezt werden sollte, R. Acha der würdigste war, an den es verliehen werden konnte, jedoch sein Famulus, Natroi b. Al-Achnai von Bagdad*) ihm vorgezogen wurde, was Acha bewog, seine Heimat zu verlassen und seinen Wohn-

*) Aus Bagdad selbst kann dieser nicht gewesen sein, da diese Stadt erst von Al-Mansor (754—775) gegründet wurde. Scherira fügt daher die nähere Localbezeichnung מן היתירהא (ed. Goldberg 2 מן תותירא ברא) „von der Brücke" oder von „der Brücke auswärts", d. i. von der östlichen Tigrisseite, hinzu.

siz in Palästina zu nemen. (ובתריה מלך מר רב נטרי כהנא בר מר רב אל אנחאי ומן בנדר הוה ומן תיתירתא וביומי' סליק מר רב אחא משבחא לארץ ישראל דמר רב נטרוי שמעיה הוה וכד אדבריה נשיא עלהי סליק להתם). Dass der hier gedachte Acha v. Sch. derselbe ist, der die Scheëltot verfasst hat, gibt Abr. Ibn Daud an, dass er dieses Werk aber gerade für seinen Sohn geschrieben habe, wie man bei Meïri liest, ist nicht erwiesen.

Ist nun über das Wirken R. Acha's in Palästina nichts Näheres bekannt worden, so hat man doch einige Nachrichten über seine Thätigkeit in Babylonien und besonders über den Mann, dem er seine Kenntnisse zu verdanken hat. Dieser ist nämlich kein anderer als der Vorgänger seines Rivalen, durch den er verdrängt wurde, der Gaon Samuel b. Mare, der 9 Jahre hindurch (738—747) an der Spize der Hochschule von Pumbadita stand.*)

R. Hai (Comm. zu Berachot bei Sal. b. Aderet zu Ber. 43a) berichtet, dass „Mar-Samuel, der Resch-Kallah und Lehrer des R. Acha v. Schab." in Berach. l. c. nach על ההדם שבכל מקום das Wort תיובתא gelesen und nach dem Sinne, den die dortige Stelle dadurch erhalte, geurteilt habe, währenddem Hal. gedol. und gaonäische Texte dafür הדם וכל דדמי ליה sezen (יש ספרים דגרסי תיובתא הדם וכל דדמי ליה וכתב רב האי גאון ז"ל: דמתך גירסא זו היה נוהג מר רב שמואל ראש כלת (l. כלה) רביה דר' אחא משבחא ז"ל שלא לברך עצי בצמים אלא על ההדם בלבד וכתב הגאון ז"ל עוד: והשתא לא קא חזי' אדם במתיבתא דמסיק בהא שמעתתא „תיובתא" אלא כלהו בגרסיתו מפרקי לה „הדם וכל דדמי ליה .... והא מילתא אמרינן גבי חילפי דימא עצי מדקאמרינן מדרב אחא ז"ל: בשמים... עד כאן לשון גאון ז"ל). Frankel hält zwar (Einleit. in den j. Talmud 132b) diese Notiz für irrig, da „R. Samuel Resch-Kallah" der Urgrossvater Scherira's war und frühestens der zweiten Hälfte des

---

*) Scherira (l. c.) berichtet über ihn ובתריה מלך רב שמואל בר רב מר דאיקרי בשנת אלף נ"ט (al. דאיקור). Das Wort דאיקרי felt im Schullam'schen Texte und bei Abraham Ibn Daud. Den lezteren scheint es zu einem Missverständnisse geführt zu haben. Er fand nämlich in einer Glosse oder in einer anderen Nebenquelle, dass die grossen Halachot im 3. Jahre Samuel's verfasst wurden. Aus dieser und dem Worte איקרי, das er mit קיירא, dem Bein. R. Simon's, des Verf. der noch vorhandenen Hal. ged. für identisch hielt, combinirte er, dass von den Kijara'schen Hal. gedol. die Rede sei, währenddem sich jene Glosse auf das Halachawerk des nachmaligen Gaons Jehudai bezieht.

9. Jahrh. angehört, also unmöglich Acha's Lehrer gewesen sein könne, allein in Hal. ged. (ed. Venedig 8 b) finden wir dasselbe והכין אמר מר רב אחא מדקא אמרנן גבי חלפי דימא דמספקא לן... ומר רב שמואל לא מברך בורא עצי בשמים אלא על ההדס בלבד (die Erklärung R. Acha's wird in Aruch s. v. חלף 5 unter dem Titel ופירשו הראשונים mitgetheilt). Dass hier nur Mar-Samuel b. Mar gemeint ist, der der Lehrer R. Acha's war, ist daraus zu ersehen, dass auch R. Abraham Ab-Bet-Din (Eschkol ed. Auerbach I. S. 69) in derselben Weise wie Hai bei Salomo b. Ad referirt: וכן רב שמואל ריש כלה רביה דר' אחא משבחא לא היה מברך עצי בשמים וכו'.

Man könnte vielleicht dennoch, nur das Referat in den Hal. ged. als genau anerkennend, es bestreiten, dass unter Mar-Samuel der ältere Zeitgenosse Acha's zu verstehen sei, nachdem, wenn man Hai's Bericht für corrupt hält, die Anname, dass hier der später lebende Resch-Kallah Samuel genannt werde, nicht ausgeschlossen ist. Dem entgegen möge hier auf eine zweite Stelle in den grossen Halachot verwiesen sein, nach welcher Mar-Samuel gegen eine Lehre R. Acha's von Schab. einen bei seinem Vater beobachteten Usus anführt, aber von seinen Genossen eines andern belehrt wird. מר רב אחא משיבחא הכי הוה אמר היכי דסכיר נהרא לא סלקה לה טבילה לאיתתא ואמר מר שמואל הוה מעשה דסכרוהו לנהרא רבי ברניתא ושרא אבא למיטבל בה אמה (l. אימא), אמרו ליה קטן היית, אמר להו גדול הייתי, אמרו ליה דילמא הוה בור ביה פורתא דשפכי מיא להדדי דלעולם לפי מהדדי (l. בהדדי) ולא פסיקי מהדדי In Or Sar. I. 337, 8 wird diese Stelle mit der hier entscheidenden Variante אמר ליה מר שמואל und der richtigeren LA. ביה בועא für בור ביה angeführt. Ein schlagender Beweis dafür, dass der hier genannte Mar-Samuel ein Zeitgenosse Acha's ist, liegt darin, dass dieser in den Scheëltot (No. 96) seine Ansicht, wie sie in den gr. Hal. dargelegt ist, nach dem Ergebnisse der dortigen Discussion modificirt. ונהרא דסכיר דאית ביה עקולא דאית ביה ארבעין סאה הוה ליה כמקוה דאית בה ארבעין סאה ושפיר דמי לטבילה. Vgl. gr. Halach. 96b, wo das ganze Stück (aus Scheëltot 96) entlehnt ist. Der Bericht in den gr. Halachot ergibt folgende Data:

1) Dass Mar-Samuel ein älterer Zeitgenosse R. Acha's von Schabacha war und ihm Beobachtungen aus seinem Leben mittheilen konnte, welche einer selbst hinter R. Acha's Jugend liegenden Vergangenheit angehörten.

2) Dass Mar-Samuel's Vater Gesezeslehrer war.

3) Dass er schon erwachsen war, als sein Vater starb.

4) Dass sein Vater in einem Orte, der an dem Flusse ברניתא gelegen war, seinen Wohnsiz hatte.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass ברניתא derselbe Fluss ist, der Bab. mez. 24b נהר בירן genannt wird. Von diesem wird das. ausdrücklich berichtet, dass ihn die Israeliten, um Fische aus ihm zu holen, manchmal eindämmen und dann wieder ableiten (נהר בירן דישראל סכרו ליה וישראל כרו ליה). Wie aus Moëd bat. 4b hervorgeht, lag die Akademiestadt Sora an demselben Flusse. Unsere Texte haben das. ר' אשי שרי להו לבני מתא מחסיא לאקדוחי לנהר בורניץ und änlich auch Aruch sv. קדח (בורצנין), allein Abraham b. David hatte hier die LA. נהר בירם, Alfasi hat בירן und in Handschriften finden wir die auf בירן hinauslaufenden Varianten בורתינן, בידן, בחדן (vgl. Rabbinovicz Var. lect. IV, 5a). Theophylactus I, 15 erwänt einen *Βούρων πόταμος* in der Euphratgegend, der vielleicht mit unserem Biran-Strome identisch ist.

5) Nach dem aus den Scheëltot angeführten Ausspruche ist anzunemen, dass deren Abfassung in eine spätere Zeit fällt. Sie gehört wol überhaupt nach Palästina, wo R. Acha, da Abschriften des b. Talmuds nicht vorhanden waren, in Form von Quästionen, welche aus den allsabbatlich gehaltenen Lehrvorträgen hervorgiengen, den Inhalt desselben, so weit er die religiöse Praxis zu normiren bestimmt ist, bekannt machte. Die Thatsache, dass R. Acha in den Quästionen manche Citate hat, welche sich nur aus dem p. Talmud nachweisen lassen, ist bezeugt. R. Abraham Ab-Bet-Din sagt (Eschkol I, 117) ausdrücklich, dass R. Acha für eine von ihm aufgestellte halachische Lehrmeinung einen Beleg aus dem Jeruschalmi beibringe (ואסור למזוג לה [i. e. לנדה] הכוס אפי' לשגר לה כוס של ברכה אסור וכן כתב רב אחא משבחא ומייתי לה מירושלמי. Auerbach gibt (Note 1) unrichtig an, dass R. Acha sich in „פ' תוריע" in diesem Sinne ausspreche. R. A.'s diesbezügliche Worte finden sich in Scheëltot (No. 96 lezter Abs.). Dort wird nun auch folgende Begebenheit, von der im babyl. Talmud nichts zu lesen ist (vgl. Jesaia Berlin, Note 108), vorgetragen: אמרי דרב איקלע לבי שמואל שדר ליה שמואל כסא דברכתא לדביתהו ולא קבילה, איכא דאמרי דכי הוות יתבא נדה מהודעא ליה בכסא דברכתא ואיכא דאמרי נדה לא שתיא כסא דברכתא ואמר מר משגרו לאנשי ביתו במתנה

כי היכי דליהוי שלמא ואי אשתייא אתי לידי הרגל עבירה, ולבסוף אמרה לרב טהורה אני אלא אחותך היא דאיקלעא לגבאי ואמינא אי שתייא ליה אנא, היא אמרה, לא קא עבדא לי יקרא, אמרנא אשדרתיה לך דתשתיית נאמנת אינהו א״ל רב אף בזו אם נותנת אמתלא לדבריה נאמנת. Die Vermutung R. J. B.'s, dass ולבסוף אמרה לרב in ול׳ א׳ לשמואל zu verbessern sei, wird dem Sinne nach durch die Anfürung in Abr. b. David's בעלי הנפש (ed. Berlin 2b), wo dieser Passus ולבסוף אמרה ליה lautet, bestätigt. Abr. b. D. bemerkt zwar, dass er die Quelle dieser Erzälung nicht kenne (ולא ידענא היכא אשכחיה), allein sie ist sicherlich nur eine etwas anders lautende Version des folgenden in j. Ket. II, 5 dargestellten Vorfalls. שמואל בעי לאודקוקי לאיתתיה אמרה ליה טמאה אני למחר אמרה ליה טהורה אני אמר ליה אתמול אמרת טמאה, יומה דין טהורה אמרת ליה לא הוה בחיילי היי שעתא שאל לרב א״ל מכיון שהביאה מתלא לדבריה נאמנת. (Für יומא דין hat Ha-Terumah No. 91 שמירון d. i. *σήμερον*, vgl. auch Schitta zu b. Ketub. 22a). In der Relation des p. Talmuds sind nur die speciellen Nebenumstände weggelassen. Die Identität beider Erzälungen wird auch von einem älteren Commentator (in Schitta l. c.) angenommen, der das von R. Acha Erzälte aus einem gaonäischen Responsum kennt. Wahrscheinlich lag R. Acha hier noch die Quelle vor, aus der diese Erzälung in den p. Talmud übergegangen ist, und ist selbe, da der Talmud und selbst die Callah-Tractate dieselbe nicht kennen, einer ebenfalls palästinensischen Quellenschrift (vielleicht der Boraita des Tractates Nidda, s. oben S. 124 ff.) entnommen.

Mar-Samuel, den wir mit Recht für den Lehrer R. Acha's halten dürfen, ist sicherlich derselbe, der nach gr. Hal. 84a in Gemeinschaft mit dem nachmaligen Gaon Jehudai gelegentlich eines vorgekommenen Falles entschied, dass die zwischen einem Nichtjuden (Parsen oder Moslem) und einer Jüdin geschlossenen Ehe Rechtskraft habe. In Ittur (I, 109a) findet sich nach מר שמואל das in den gr. Hal. weggelassene Prädicat ראש כלה. Mit geringerer Bestimmtheit lässt sich das von noch zwei Stellen (gr. Hal. 34a כמעשה דמר רב חנה ומר רב שמואל und 134a (ומר רב שמואל אע״ג דהוה מחוור ליה vgl. über leztere Reifmann קול מבשר S. 11) behaupten.*)

*) Eine falsche LA. bei Isak Giat (הלכות I. p. 7) könnte zu der Anname verleiten, dass der Name Samuel's in den gr. Halachot noch irgendwo ange-

Dass R. Acha's Name in den gr. Hal. erwänt wird, hat zuerst Rappaport (Nachträge zu den Biogr. S. 81) bemerkt und nachher Reifmann (a. a. O. S. 7) gründlicher nachgewiesen. Der neueste Herausgeber der gr. Halachot (Warschau 1874), A. S. Traub, hat durch die Anzeichnung der Parallelen darauf geführt, dass zalreiche Stücke aus den Scheëltot wörtlich in Simon Kijara's Sammelwerk übergegangen sind. Merkwürdig ist eine R. Acha zugeschriebene Erläuterung zu Ps. 74, 9, die Petrus Galatinus (De arcanis catholicae fidei p. 318) aus dem Bereschit rabbah des R. Mose Ha-Darschan mittheilt שאל ר׳ נטרונאי מהו דכתיב אותותינו לא ראינו... אמר לו רב אחא זה נאמר על פריצי הדור שלא יאמינו לאותות שיעשה משיח צדקנו ויאמרו עליו כי פועל במכשפות ושמות הטומאה וכי אותם האותות לא היו אותם שנתנבאו על המשיח ואם היו כי הם (i. e. הנביאים) לא היו יודעים גם לא היה להם נביא שיגיד להם שהיו אמתיות ולב (l. ולו) היה לו מן הראוי שיביא מאמתיות דבריו ואם לא שיחזר (l. שקר) גחזי (נבא?) ולוה אמר הנביעד (l. הנביא עד) מתי אלהי יחרף צר ינאץ איב שמך לנצח שלא יסבול דברים כאלו. Acha v. Schabacha und Natroi, der Famulus, der ihm vorgezogen wurde, konnten wol, als der Pseudo-Messias Abu-Isa von Ispahan auftrat (745), ein Gespräch dieses Inhalts geführt haben (für נטרונאי wäre dann נטרוי zu lesen). Es ist aber auch möglich, dass Acha Kohen b. Mar, Gaon v. Pumbadita, im J. 857 und Natronai II (G. v. Sora 859—869) die Beziehung der obengenannten Schriftstelle aufzufinden suchten. Zunz (g. Vortr. S. 293 Anm. b) hat nur die erste Hälfte dieses Stückes excerpirt. Er

---

führt war. Es ist daher nötig, den dort herrschenden Irrtum zu beseitigen. J. G. führt nämlich das. eine Stelle aus den gr. Hal. (12b 13a היכא דידבר ליה כסא לקדושי וכו׳) an, die aber, mit לא יצא schliessend (man muss vor דאמר מר in den gr. Hal. nach dem Citate bei J. G. noch die Worte ולא צריך לאהדורי קדושא einfügen), bei ihm noch eine Fortsezung hat וגבי זמן דיוה״כ אמר שמואל היכי דטעמין ליה אחריני כמאן דטעים מברך דמי. Der Herausgeber, Hr. Bamberger, meint, diese Worte wären ein Zusaz Ibn Giat's, und gibt sich viele Mühe, diesen Passus richtig zu stellen. Man braucht sich aber dazu nicht sehr anzustrengen, sondern den einfachen Wortlaut in's Auge zu fassen. Die Worte וגבי זמן דיוה״כ אמר sind nichts weiter als eine zweite Anführung aus den gr. Hal. und zwar aus H. Berach. c. 6 (8a), wo die Erörterung über זמן ביוה״כ mit der Folgerung schliesst ש״מ כל היכי דטעמין ליה אחריני כמה דטעים מברך דמי. Ein unkundiger Abschreiber hat aus der so häufig vorkommenden Abbreviatur ש״מ (= שמע מניה) irrtümlich שמ׳ d. i. שמואל gemacht. Durch diese unzweifelhafte Rectification werden Ibn Giat's Worte durchwegs verständlich.

meint, dass man Galatin nicht in Allem trauen dürfe. Da nun im Midrasch nie Namen von Gelehrten der Gaonenperiode vorkommen und die Absicht einer Fälschung, welche durch Nachahmung zu täuschen sucht, hier ausgeschlossen ist, so kann man dieses Stück nur für echt halten. Ob nun nicht schon in der Quelle, der dasselbe entnommen ist, diese Namen fingirt waren, ist eine Frage, über die sich nicht weiter entscheiden lässt.

---

6. Ein Fabelbuch im Talmud.

In b. Git. 35a wird der Text eines von einem palästinensischen Gerichte ausgefertigten Protokolls mitgetheilt, nach welchem eine Frau, die mit ihrem Manne Acha b. Hedija, der auch den Namen Ajah Mare führte, nach Palästina ausgewandert war und daselbst von ihm den Scheidebrief erhalten hatte, durch ein Gelübde auf ihre Ansprüche verzichtete und zugleich erklärte, dass ihr auf ihren Ehevertrag nichts mehr als eine Decke, ein Buch der Psalmen, ein Buch Hiob und Gleichnissschriften, welche zerfallen waren, ausgefolgt worden sind. Diese Gegenstände waren gerichtlich auf fünf Minen geschäzt worden und es ergehe daher an die babylonischen Behörden die Aufforderung, sie mögen dafür sorgen, dass der Geschiedenen auch der Rest des ihr zukommenden Betrages eingehändigt werde שלחו מתם, איך פלניתא בת פלונית קבילת גיטא מן ידא דאחא בר הידיא דמתקרי איה מרי תודרת ואסרה פירות שבעולם עלה דלא קבילת בכתובתה אלא גלופקרא אחד וספר תלים אחד וספר איוב וממשלות בלואים ושמנום בחמשה מנה. לכשתבוא לידכם הגבוה את השאר. Die Thatsache an sich kömmt hier nicht in Betracht und es wird dadurch an dem Inhalte der Urkunde nichts geändert, wenn, wie R. Asche meint, der in derselben erwähnte Get nicht ein Scheidebrief, sondern ein von dem bereits verstorbenen Manne ausgestellter Vertrag war, nach welchem es der Wittwe verboten war, die Schwagerehe einzugehen.

Wir lernen aus diesem Schriftstücke beiläufig den Preis kennen, um den damals einzelne biblische Bücher zu haben waren*) aber noch

---

*) Wenn die talmudische Mine 20 Thlr. 14 Sgr. wert war (Herzfeld metrologische Voruntersuchungen S. 58), so repräsentirten die in dieser Urkunde genannten Gegenstände einen Betrag von 307 Rmk.

mehr, es ist darin von einem sonst unbekannten Buche „ממשלות“ die Rede. Man würde zwar zunächst mit Jizchaki annemen, dass das Buch Mischle gemeint sei, allein dieses heisst durchwegs משלי (vgl. bab. bat. 14b, 15a, Abot di R. Natan c. 1, Midr. Chasita und Midr. Koh. Anf.). Zudem ist hier, da die Bezeichnung ספר, welche den Buchnamen תילים und איוב vorgesezt ist, bei ממשלות felt, klar angedeutet, dass unter demselben nicht die Salomonischen Sprüche zu verstehen seien. Wir lassen es dahingestellt, ob das Prädicat בלואים („veraltet, verrissen“) sich auf alle drei hier genannten Bücher oder nur auf das zulezt erwänte bezieht und wollen nur bemerken, dass, wie nach dem Zustande, in welchem sich diese Bücher befanden, zu schliessen ist, sie zu den oft gebrauchten und viel gelesenen gehörten.

Was sind das für Fabelschriften oder Gleichnissschriften „mimschaltot“, von denen wir hier nichts als ihren Titel kennen lernen? Einen beiläufigen Begriff von ihrem Inhalte erlangen wir durch eine LA. in Synh. 38b, die in einigen alten Handschriften dort vorhanden war. R. Jochanan berichtet nämlich daselbst, dass von R. Meir 300 Fuchsfabeln bekannt waren, von denen aber nicht mehr als drei sich erhalten haben (א״ר יוחנן ג׳ מאות ממשלות שועלים היו לו לר׳ מאיר ואנו אין לנו אלא שלש). R. Hai Gaon wurde einst über den Charakter dieser Fabeln befragt und erwiederte darauf, dass es änliche Erzälungen wie die des indischen Kelila we-Dimna gewesen wären, nur hätte immer ein Bibelvers die moralische Sentenz gebildet, die aus ihnen resultirte. Das Hai'sche Responsum ist in zwei Gutachten-Sammlungen der Gaonen (ed. Fischl No. 13, ed. Lyck No. 30) und aus ersterer auch bei Dukes (rabbin. Blumenlese S. 7 Anm. 1) abgedruckt. In der ersten Recension befindet sich nun eine Bemerkung, die in der zweiten als unwichtig weggelassen wurde. Die Fragesteller hatten nämlich die zu erläuternde Talmudstelle mit der LA. משלות für ממשלות angeführt, worauf zunächst bemerkt לא מצינו בשאלותיכם כתיב ממשלות וכן הוא מפי השמועה כאשר כתבנו ממשלות. „Wir fanden nicht ממשלות in euerer Anfrage, unsere Schreibart ist die herkömmliche, nämlich ממשלות“. Die Schreibung ממשלות ist keine erdachte, da das Wort ממשל ungewöhnlich ist, wir finden denselben Ausdruck auch in obiger Urkunde. Die Existenz dieses Wortes, für welches in den meisten Codices das geläufigere משל eintrat, lässt sich noch aus einer anderen Stelle nachweisen. Von R. Jochanan b. Sakkai wird im Talmud (Succa 28a,

bab. bat. 134a)*) erzält, er habe eine universale Kenntniss besessen, die sich auch auf משלות כובסין ומשלות שועלים erstreckte. Darunter sind sicherlich Fabeln zu verstehen, nachdem משלות שועלים nur Fuchsfabeln bezeichnen kann. Nun hat hier der Münchener Codex die auch durch ältere Citate bezeugte LA. וממשלות שועלים וממשלות כובסין (Rabbinovicz Var. lect. z. St.). Dieselbe finden wir sogar in allen Texten des Scherira'schen Sendschreibens (Schul. T. in Juch. 106a ed. Goldberg 2 S. 2). Wir können somit annemen, dass, nachdem משל**) (von משל „herrschen") den leitenden Grundsaz, die Regel, die Maxime, das moralische Gesez bedeutet, ממשל die Erzälung hiess, die zur Erkenntniss der darin ausgedrückten Sentenz führt, d. i. die Fabel. In obenerwänter Urkunde ist somit von einem Fabelbuche die Rede.

---

7. Mischnalehrer von heidnischer Abkunft.

Maimonides stellt (Einl. in die Mischna 95b) die Behauptung auf, dass vier Thanaiten proselytischer Abkunft gewesen wären und zwar Schemaja, Abtalion, R. Akiba und R. Meïr, ומהם ארבעה מקהל גרים והם שמעיה ואבטליון ור' עקיבא ור' מאיר. Von den zwei ersteren wird solches im b. Talmud (Git. 57b, Synh. 96b vgl. Joma 71b) berichtet. Was es mit der heidnischen Herkunft des zulezt genannten auf sich habe — er soll nämlich ein Abkömmling Nero's gewesen sein (Git. 56a) — habe in an einem anderen Orte (Ben-Chananja Jahrgg. 9 Forschungen S. 148) gezeigt. Die Sage davon beruht auf dem Gleichklange des Namen Norai (wie R. Meïr auch hiess) und Nero, es bleibt also nur noch zu untersuchen übrig, ob R. Akiba von heidnischer Abkunft gewesen ist.

---

*) In Abot di R. Nat. c. 14 wurden die in dieser Tradition zulezt angeführten Wissensgegenstände allgemein durch כל המדות של חכמים bezeichnet, in Soferim 16, 8 wird berichtet, dass er משלות gekannt habe und das. 9, dass er sie unter Anderem von Hillel erlernt habe.

**) In der rabbin. Literatur ist der Plural dieses Wortes fem. vgl. zur vorigen Anm. noch Ab. di B. Nat. c. 1 wo berichtet wird, dass man die Salomonischen Bücher nicht in den Kanon aufnemen wollte שהם היו אומרים משלות [הם] ואינם מן הכתובים „weil sie blos Dichtungen enthielten und nicht zu den Hagiographen gehörten. Der Passus שהם היו אומרים משלות felt in Midr. Mischle c. 25.

Maimuni spricht sich (Einl. zu Jad ha-Chasaka) hierüber dahin aus, dass R. Akiba's Vater, Josef, ein Proselyt gewesen sei, ור' עקיבא בן יוסף קבל מר' אליעזר הגדול ויוסף אביו גר צדק היה. Zacuto (Juch. ed. Philippowsky S. 75) weiss noch mehr, nämlich, dass dieser zu den Nachkommen des Feldherren Sisera gehöre (גר צדק מבני בניו של סיסרא). Jakob Emden (תפלת ישרים 13a) will auch gefunden haben, dass Haman zum Stammvater Akiba's gemacht wurde, bemerkt aber ausdrücklich, dass der Talmud überhaupt nichts von dessen Proselytentume wisse (ומה שנמצא בדברי המחברים שר"ע בן יוסף גר צדק היה מבני סיסרא והמן ואני לא מצאתי זה בתלמוד). Die Thatsache, dass Josef, Akiba's Vater, ein Proselyte gewesen sei, soll nach Simon Duran (מגן אבות ed. Leipzig 48b) u. a. in den Worten דלית ליה זכות אבות (Berachot 18b) angedeutet sein (davon, dass R. Akiba selbst Proselyte gewesen sei, wie Grätz, Gesch. 4 S. 53, schreibt, weiss auch die Sage nichts). Woher kam man aber dazu, ihn von Sisera abstammen zu lassen?

Von den Nachkommen Sisera's wird im Talmud (Git. u. Synh. l. c.) berichtet, waren einige Lehrer in Jerusalem, von den Nachkommen Hamans waren solche in Bene-Berak, von den Nachkommen Sancheribs hielten einige öffentliche Vorträge, und zwar sind die lezteren Schemaja und Abtalion. Die Ordnung, in der diese Traditionen vorgetragen werden, ist nicht an beiden Stellen dieselbe, wie dies durch folgende Nebeneinanderstellung derselben ersichtlich wird.

G.	S.
מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק.	מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים.
מבני בניו של סיסרא למדו תינוקות (תורה l.) בירושלים.	מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים.
מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים.	[ומאן נינהו שמעיה ואבטליון]
[ומאן נינהו שמעיה ואבטליון].	מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק.

In En-Jacob Synh. wird zu dem lezten Absaze noch hinzugefügt ומנו ר' שמואל בר שילת. Auch in Juch. (S. 190 und 193) wird angegeben, dass Schelat, der Vater Samuel b. S.'s, ein Proselyte und zwar ein Hamanide gewesen sei, was nach Jechielides (sv. שילת) in Gitin und Synh. bemerkt sein soll. Diese Notiz und ebenso die, nach welcher unter den Nachkommen Sancheribs hier Schemaja und Abtalion zu verstehen seien, ist aber sicher eine spätere Hinzufügung. In Tanchuma (Wajakhel No. 8) wird entgegen der lezteren gelegenheitlich bemerkt, dass Schemaja und Abtalion Nachkommen Siseras waren und

so öffentlich lehrten, wie die Männer der grossen Synode (ושמעיה ואבטליון מבני בניו של סיסרא היו ולמדו תורה ברבים כאנשי כנסת הגדולה) Man kann wol daraus nicht auf einen Widerspruch mit der Glosse des bab. Talmuds schliessen, da סיסרא höchst wahrscheinlich hier nur irrtümlich für סנחריב eingesezt ist, allein die specielle Benennung der Thanaiten ist überhaupt jünger, so dass man sie nicht als traditionell ansehen kann. In der Boraita selbst, in der die Ordnung der einzelnen Theile ohnehin schwankend ist, muss eine Versezung vorgenommen werden. Die ersten Säze lauteten gewiss ursprünglich מבני בניו של המן למדו תורה בירושלים, מבני בניו של סיסרא למדו תורה בבני ברק. An den Namen des Ortes Bene-Berak (Josua 19, 45) klingt der Name Baraks, des Besiegers Sisera's an. Die deutende Hagada, die Sisera und Jaël in nähere Berührung kommen lässt, (Jeb. 103a), gab den Stoff zu der Anname, dass Nachkommen desselben dem Judentume angehören. R. Akiba wohnte in Bene-Berak (Synh. 32b). So bildete sich die sonst ganz unbegründete Sage, dass Akiba von proselytischer Herkunft und zwar ein Abkömmling Sisera's war. In dieser Angabe liegt somit auch nicht ein Körnchen historischer Wahrheit. Ueber die Nachkommen Haman's, die in Jerusalem lehrten, felt jeder Anhaltspunkt. Wenn die Ortsangabe בירושלים hier nur den Effect dieser Tradition steigern soll, so darf angenommen werden, dass mit dem „Hamaniden“, Monobaz, ein Zeit- und Lehrgenosse Akiba's, gemeint ist, der von dem zum Judentume übergetretenen adiabenischen Königshause abstammte (s. Jahrb. I S. 79).

---

8. Der angebliche Aschima-Cultus der Samaritaner.

Ibn Esra berichtet im Vorworte zu seinem Ester-Commentare, dass die Samaritaner für בראשית ברא אלהים zu Anfange des Pentateuchs (Gen. I, 1) בראשית ברא אשימא geschrieben hätten, weil die von ihnen verehrte Gottheit Aschima hiess. Bechai b. Ascher (כד הקמח sv. פורים ed. Warschau 71a) schreibt ihm dies ohne jede Bemerkung nach. Diese irrige Angabe wird von Ludolf (Ep. Sam. p. 22) Cellarius (Collectanea hist. Samaritanae p. 33) u. a. darauf zurückgeführt, dass die Samaritaner in ihren Gedichten und sonstigen jüngeren Schriften für das Tetragrammaton שמא („der Name“) schreiben, und

ihnen wegen der Lautänlichkeit dieser Bezeichnung mit dem Namen אשימה die Verehrung der von den Hamatiten verehrten Gottheit Aschima (2 K. 17, 30) angedichtet wurde.

Ohne die Richtigkeit dieser Erklärung zu bestreiten, wollen wir hier nur darthun, dass Ibn-Esra's Angabe einen tieferen Hintergrund hat und das den Gottesnamen vertretende שמא schon in älterer Zeit Stoff für änliche sagenhafte Vorstellungen gegeben hat.

In der Apostelgesch. 8, 8—10 wird erzält, dass, als Philippus in Samarien Christus verkündete und zugleich viele Lahme und Paralytische geheilt wurden, eine grosse Freude in der Stadt herrschte. Da wäre aber ein Mann, der früher seine Zauberkünste da getrieben, Namens Simon, aufgetreten, hätte das Volk verführt und von sich behauptet, er sei etwas Grosses; alle hätten ihm zugehört und dann ausgerufen: „Dieser ist die Macht Gottes, die genannt wird die grosse“ *(οὗτός εστιν ἡ δυνάμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη)*. Die Kirchenväter, Justinus (M. Apologia I, 34), Eusebius (hist. eccl. II, 13) u. a. wissen noch, dass Simon, in Gitta geboren, ein Samaritaner gewesen sei und diese ihn als einen Gott verehren. „Und beinahe alle Samariter, aber auch einige wenige unter anderen Völkern erkennen und beten ihn als den höchsten Gott an.“

Offenbar hat hier, da, wie bereits anderweitig nachgewiesen ist, Simon Magus überhaupt ein fingirter Typus ist, mit dem die Judenchristen den Heidenapostel Paulus bezeichneten, nur die Kunde davon, dass die Samaritaner einst eine Gottheit Aschima verehrten und die Gottheit „Schema“ nennen, dazu gedient, Simon als „die grosse Kraft Gottes“ erscheinen zu lassen. Hat man doch aus Semo Sancus, der Gottheit der Sabiner, deren Statue an der Tiber aufgestellt war, Simon Sanctus gemacht und danach erzält, dass der samaritanische Zauberkünstler nach Rom gekommen und dort wegen seiner Wunderthaten für einen Gott gehalten worden sei! Aenliches hat Ibn Esra in Rom, wo er wahrscheinlich seinen Ester-Commentar verfasst hat (Grätz Gesch. 6 S. 440) gehört und in dem Simon der Judenchristen und dem Semo der Römer, welche beide auf die sam. Bezeichnung der Gottheit durch „Schema“ zurückzuführen sind, den Aschima erkannt, der erst von den assyrischen Colonisten des Zehnstämmerreiches verehrt wurde. Ibn Esra's ungenannter Gewährsmann hat wol gehört, dass die Samaritaner das Tetragrammaton „Schema“

lesen, glaubte darin „Semo“ zu hören, und zweifelte dann nicht daran, dass die Samaritaner noch den Aschimacultus treiben. Dass im Pentateuche אשימה für אלהים geschrieben werde, das allein ist dann hier als eine auf Ungenauigkeit beruhende Erweiterung der empfangenen Kunde anzusehen.

---

9. Die zweifache Aussprache des hebräischen R-Lautes.

Aus dem alten Jezira-Büchlein, dessen mystische Expositionen über die Schöpfung der Welt die Betrachtung der Zalen und Buchstaben zur Grundlage haben, erfahren wir, dass das Hebräische sieben Laute habe, welche anders klingen, wenn sie hart, und anders, wenn sie weich ausgesprochen werden. „Es gibt sieben Buchstaben von doppelter Lautung“, heisst es daselbst, „und zwar B., G., D., K., P., R., T. (שבע כפולות בג״ד כפר״ת)“. Bei allen hat sich nun diese im Gebrauche und in der grammatischen Ueberlieferung erhalten, nur nicht bei dem R (ר). Worin hat die Verschiedenheit der Pronunciation bestanden und durch welche grammatische Vorschriften war sie geregelt?

Ueber das erstere besizen wir keine Ueberlieferung, über die lezteren jedoch einige Zeugnisse und zwar eines von Juda b. Alan (st. 932), ein zweites von Saadja (st. 942) und ein drittes von einem nicht mit Namen genannten Massoreten des 11. Jahrhunderts.

Der Tiberienser Juda b. Alan berichtet, dass nur die Bewohner von Tiberias das weiche und das harte Resch, welches leztere in der Schrift durch ein Dagesch bezeichnet wird, in der Aussprache unterscheiden, und zwar richten sie sich dabei nach bestimmten grammatischen Gesezen. Kimchi theilt diese Angabe wie auch die von Juda b. Alan notirten Regeln über die Sezung des Dagesch im Resch aus dessen „Machberet“ (vielleicht das bei Pinsker zur Gesch. d. Karaismus I, 106 genannte Werk) mit. Grätz (Mntsch. 1872 S. 281) befremdet es zwar sehr, dass K. nur den Eingang zu den Regeln über die phonetische Variation des Resch und nicht diese selbst aus der Schrift Juda b. Alan's ausgezogen hat. Er glaubt, die Wissenschaft mit einem Funde zu bereichern, indem er eine aus einem in Kairo sich befindenden Bibelcodex genommene Copie dieser Regeln, als deren Autor er erst Juda b. Alan *vermuten* muss, zum Abdrucke bringt.

Ein Einblick in K.'s Michlol, den er nur flüchtig nachgesehen zu haben scheint, hätte ihn jedoch augenblicklich belehren können, dass das. (ed. Fürth 91 a) unmittelbar nach dem ihm bekannten Eingangspassus schon das ganze von ihm in Kairo entdeckte Stück gegeben wird, und zwar in einer viel correcteren Fassung, als er sie in dem Kairo'schen Codex vorgefunden hat. Alle die von ihm aufgewendete Mühe, den ziemlich schlechten Text zu verbessern, aus dem er am Ende doch keinen Sinn herauszubringen vermochte, wäre ihm dadurch erspart geblieben. Kimchi's wortgetreuer Auszug ist nur, wie dies bereits Derenbourg (Manuel du lecteur S. 187 Anm. 1) gethan hat, an zwei Stellen nach der Pariser Handschrift zu emendiren und zwar ist unter den Paradigmen יצרו, יצדו in יצר יצרו (Hab. 2, 18) zu verwandeln und או תחת ריש דגוש in או תחת הריש יצא הריש דגוש (wie auch die Grätz'sche Copie hat) zu vervollständigen. Nach Juda b. Alan — es genügt, da der Michlol von jedem leicht eingesehen werden kann, die Verweisung auf die obenbezeichnete Stelle — galten für die Aussprache des Resch folgende Regeln:

1) Steht R. nach den Buchstaben S., D., T., Sz., Z., T., N., L. (זד"ט סצ"ת נ"ל) und sind diese vocallos, so wird es weich ausgesprochen und daher ohne Dagesch geschrieben.*)

2) Ist R, das den erstgenannten sechs Buchstaben (זד"ט סצ"ת) folgt, vocallos, so ist es ebenfalls weich.**)

3) Sind diese oder das ihnen folgende R. nicht vocallos, so wird es hart ausgesprochen.

4) R., das den Buchstaben נ"ל folgt, wird immer weich, das ihnen vorangeht, hart ausgesprochen.***)

---

*) Der dies ausdrückende Saz ist durchaus klar. Die kurzgefasste Formel (סימן) dieses phonetischen Gesezes war נצב וסמך לאותיות זד"ט סצ"ת נ"ל; nach Anführung der Paradigmen, auf welche כאשר פירשנו hinweist, wird dieses klarer dargelegt. In dem Passus והיה נקדו בשם ist für נ' vielleicht נקודן zu lesen.

**) ואם יהיה ריש הסמך לשש אותיות ונקודן (l. ונקודו) בשוא יצא בלשון רך. Hier hat der G'sche Text die richtige Fassung. Das Wort ונקודן felt mit Recht in demselben.

***) ובן שתי אותיות נ"ל הסמוכות לרי"ש מלפניו... ע"ד זד"ט סצ"ת יצאו השנים ושמושם בלא שוא d. h. es gilt hier dasselbe, was von den acht „mit Ausnamen der zwei (נ"ל)" wenn sie, ohne Schwa, d. h. nicht vocallos sind. Dass ר nach ל und נ, auch wenn diese vocalisirt sind, weich bleibt, zeigen die Beispiele נֵר, לָרוֹן, נֶגֶד.

5) Alle sonstigen R. sind hart.

Saadja (Comm. z. Buche Jezira bei Derenbourg a. a. O. S. 109 und bei Grätz a. a. O. S. 283) hat dasselbe System von Regeln wie Juda b. Alan, nur ist das R., das nach diesem weich sein soll, hart und umgekehrt. Er befindet sich also gar nicht im Widerspruche mit demselben und erscheint der Laut, der diesem als dageschirtes Resch gilt, ihm als ein einfaches R. Wir können hier Juda b. Alan's Angabe für correcter halten, da er als Tiberienser mit der in seiner Heimatsstadt üblichen Sprechweise besser bekannt sein musste, als der dem palästinischen Wesen doch fernerstehende Saadja. In Uebereinstimmung mit J. befindet sich nach Pinsker (a. a. O.) eine massoretische Angabe zu Ende eines Odessaer Bibelcodex und der Verf. des von Derenbourg herausgegebenen מחברת התיגאן (manuel de lecteur), der nur in einem Punkte von Juda b. Alan abweicht.*)

Nach dem Angeführten ist es klar, dass die harte Aussprache des ריש die Regel und die Erweichung desselben die Ausname ist. Dieses musste da eintreten, wo bei der gewöhnlichen Pronunciationsweise desselben eine Verschmelzung mit dem nächststehenden Consonanten stattfinden konnte. Eine solche wurde vorausgesezt, wo dem R. ein vocalloser Zischlaut oder eine der Liquiden N und L voranging. Das R. in der gewöhnlichen (harten) Aussprache muss etwas von dem Charakter beider an sich gehabt haben, also ein Doppellaut gewesen sein und nur, wenn es erweicht wurde, den reinen R.-Laut dargestellt haben. Wir können, so verfelt auch sonst die Ausführungen G's hier sind, mutatis mutandis mit ihm nur darin übereinstimmen, dass er gewöhnlich wie rs oder slavisches ř klang. Merkwürdiger Weise wurde auch der noch nicht genug gewürdigte Grammatiker Salomon Hanau durch sein eigenes Sprachgefühl auf die Anname geführt, dass das hebr. ר' in seinem ursprünglichen Lautgehalte dem slavischen ř entspreche (בנין שלמה ed. Frankfurt 3b כהברת הרי"ש הברת שיתכן לי אומר ולבי אות אַר שלהם בלשון פהימיא ובלשון פולוניא שקריאתה בדחיית האויר לבין השנים וכאלו שין נכתבה אחריה ובטהירות דבקות היותר אפשרית כנודע ליודעי כתבם ולשונם).

---

*) Die Worte וכן יבא אותיות ל״נ לפני הריש ויבא הריש בשוא ויהא רפי כמות לרצונכם ונראה ודומה besagen, dass nur vocalloses R. nach ל״נ lene ist, währenddem nach J. b. A. bei Kimchi dies ausnamslos der Fall ist.

Durch die Schrift ist diese volle Lautung des 'ר noch angedeutet in den Wörtern זרזיף (Ps. 72, 6) von זרף = aram. זלף*) „tropfenweise fallen“ und פרשז (Iob 26, 9), wo das ז am Ende die Aussprache des ר, das neben dem änlich klingendem Zischlaute ש leicht überhört werden konnte, stüzen sollte. Auch in den durch Einschaltung von ר entstandenen vierbuchstabigen Stämmen ist dessen Nachbarconsonant gewöhnlich ein Zischlaut, so in שרביט von שבט, סרפד von ספד, סרעף von סעף, חרצב (Ps. 73, 4) von חצב, vgl. aram. כורסא von hebr. כסא. Auf dieselbe Weise dürfte sich die Existenz des ר in dem Worte ברזל erklären, welches gleich בזל lautete, wie darauf das stammverwandte Basalt *(βασάλτης)* schliessen lässt. Das ר hat in allen diesen Fällen den Zischlaut verstärkt.

Grätz hat (a. a. O.) auf mehrere biblische Wörter hingewiesen, in denen die Verwechslung von ז und ר ersichtlich ist.

Der Name der Priester-Phyle מעדיה (Nehem. 12, 5, 17) lautete nach Kaliri, der ihn mit עריה reimt, מעריה; 1. Chr. 24, 18 und Neh. 10, 7 haben dafür מעזיה. In der hebr. Wochenschrift „Ha-Karmel“ (Jahrgang 3 S. 401) wird diese Verwechslung auf die Verwandtschaft von ר und ז zurückgeführt. Die Namensform מעזיה gehört, wie dort bemerkt wird, den Tiberiensern an, die, wie wir eben aus Juda b. Alan's Mittheilungen zuerst erfahren, ihre Stadt so nach der Priester-Phyle nannten, die einst in oder in der Nähe derselben ihre Station hatte.

---

10. Eine tragische Katastrophe in der Synagoge zu Metz im Jahre 1715.

Der pseudonyme Verfasser der Geschichte der Metzer Rabbinate (Jost's Annalen I. Jahrg. S. 380 ff.) berichtet (S. 381), ohne seine Quelle anzugeben, dass am Wochenfeste des Jahres 1670 in der dortigen Synagoge in Folge eines unter dem Dache derselben vernommenen Geräusches ein solcher Schrecken unter den darin sich befindenden Frauen entstand, dass sie sich alle zur Thüre hinausdrängten, wobei sieben derselben ihr Leben einbüssten. Carmoly (das. II S. 96) versezt dieses Ereigniss in das Jahr 1718. Die Gemeinde

*) Etymologisch sind זרף, זרב, זלף nur hebr. זב mit eingeschobener Liquida.

der neuen Synagoge, erzält er, war mit dem erst berufenen Rabbiner, Benjamin Wolf aus Lublin, unzufrieden, und es entstand in Folge dessen eine Schlägerei in der Synagoge, bei welcher die Frauen so eilig sich hinausdrängten, dass sieben zerdrückt wurden. Auch er bezeichnet die Quelle nicht, aus denen er diese Angaben geschöpft hat.

Eine richtige und vollständige Darstellung dieser Thatsachen finden wir jedoch in einem den Bibliographen unbekannten, höchst seltenen Schriftchen, das 1722 in Berlin gedruckt wurde und nur die Erzälung dieses Ereignisses zum Inhalte hat. Der Name des Verfassers ist: Binjamin b. David von Krailsheim, der des aus 8 Oktavblättchen bestehenden Büchleins: חלקת בנימן. Auf dem Titelblatte werden Name und Inhalt desselben in folgender Weise bezeichnet: רצוי' נכנסת בחלקת בנימין לחבר המעשה בחידה וקינה אשר לא נמצא עוד כהנה. הן בלשון עברי או בלשון אשכנזי. ובטובו לא חסר מכל דבר. Blatt 2 Seite 1 enthält die von dem Verfasser unterzeichnete Vorrede. Von da bis 3 b wird der Hergang dieses Ereignisses in hebräischer Sprache dargestellt. Auf Bl. 4 und 5 liest man drei Klagegedichte des Verfassers und von da bis an's Ende die Erzälung dieses Factums in jüdisch-deutscher Sprache. Wir geben die leztere hier in möglichst getreuer Uebertragung wieder:

„Es war am Samstage, dem zweiten Tage des Wochenfestes im Jahre der Weltschöpfung 5475, da waren wir fröhlich und wolgemut, zu hören, das Gebet in der Altschule, da der Vorbeter R. Jokele v. Rzeszow*) seinen Gesang so süss ertönen liess, als Orgeln und Pfeifen. Und da er nun lieblich singt und redet das Wort ונוכה כלנו מהרה לאורו, da wird sowol in der Männer- als auch in der Frauen-Schule**) gehört eine Stimme, als wenn ein Donner eingeschlagen hätte und ein Kanonenstück abgelassen worden wäre, oder viele Häuser in der Judengasse eingefallen sein möchten. So ist eine „Vertummlung“ unter den Weibern gewesen in einem Momente, dass sie gemeint haben, die Weiberschule falle auf sie, als wenn das Gewölbe über ihnen zerbrochen wäre. Als die Männer solchen Lärm vernamen und hinausgiengen in den Schulhof, um zu sehen, was passirt sei, da

---

*) Hebr. gewöhnlich und auch hier רישא geschrieben.

**) Synagoge.

sahen sie, wie auf der Stiege, wo man von der Weiberschule herabgeht, zwei Mann hoch die Weiber über einander liegen und noch continuirlich zufallen, eine auf die andere. Weil grosse Angst auf ihnen gelegen, haben sie einander gequetscht und gedrungen, und, als wenn sie an einander genäht wären, konnten sie nicht von einander kommen. Denn sie haben gemeint, die Stiege wäre eingefallen, und es hat sie gedünkt, als ob das „Gehinnom" unter ihnen offen wäre. Diejenigen Weiber, welche noch in der Schule waren, haben sich gedrängt, um sich heraus zu retiriren, denn sie dachten immerfort, die Schulmauern wollten auch einfallen, und eine jedwede wollte ihren Leib davor beschirmen. Durch solches Wesen drängte eine die andere und stürzten viele über einander, dass viele starke Leute erst im Stande sind, um sie aus dem Haufen zu ziehen und Luft zu machen. Sie konnten aber keine vom Platz bringen, wie auch etwelche Männer mit Leitern in die Weiberschule stiegen, um die Weiber, die noch drinnen waren, zurückzuhalten, und welche, schon hinausgedrängt, stehen und liegen, nicht noch zu überlasten. Sie sagten ihnen: Sieht nur her, es ist doch nichts eingefallen in der Schule, auch ist keine Gefahr, wie man noch sehen kann; sie sind aber nicht „capabel" gewesen, um sie zurückhalten zu können, weil schon solche Gedanken in ihnen waren, dass sie meinten, die Mauern und das Gewölbe wären auf sie gefallen, obwol doch nichts zu sehen gewesen. Nun hat man Solches nicht mehr länger angesehen, man hat Leitern gebracht, die Männer sind hinaufgestiegen und haben die Weiber an den Haaren herausgezogen und das eiserne dicke Stangengeländer eingebogen, um Luft zu machen. Da hat man eine nach der anderen herabgeworfen, bis man Plaz gehabt hat. Da hat man gefunden, welche mit den Köpfen herab und mit den Füssen hinauf gelegen. Sechs fand man todt, nämlich 1) Bella, die einzige Tochter des R. Ber See (Say? ריא), 2) Bräunle, Tochter v. Chajim König, Frau des Salman Wante (וואנטה), 3) die Wittwe Kele, Köchin im Hause des Vorstehers Gottschalk Lewi, 4) Zippor, Tochter des Sanwel Wante,*) 5) Hanele, Tochter von Ber Lewi, Frau von Wolf b. Meir,**) die schwanger gewesen, 6) Gnendle,

---

*) In der hebr. Relation wird noch hinzugefügt אלמנת ועקלי האז.

**) Diese nähere Angabe hat nur der hebr. Text.

Tochter des Jakob Merchingen, Frau von Moses Bass. An diesen ist scheinbar zu sehen gewesen, wie sie zertreten worden sind und das Blut an die Wand gesprizt war. Nun observiren Sie, wie die Metzer Juden zu Brummen und Klagen, Schreien und Weinen Ursache haben!

Es entstand dann eine grosse Verwirrung. Die eine Frau suchte ihre Mutter, die andere ihre Tochter, der Mann die Frau. Unterdessen wurde das jämmerliche Geschrei von den Christen vernommen, vor denen wir beschämt dastanden. Denn „dieselbigen Weiber, die dem Tode sind entronnen, haben auch Solches noch nicht gewonnen". Sie hatten viele Beulen und Wunden. Die meisten mussten mit entblösstem Haupte gehen und mehr als vierzig waren stark blessirt. Viele Schwangere abortirten. Die Tritte von den Fersen und Füssen sind an den Leibern und Gesichtern viel zu viel zu erkennen gewesen und sie hatten nicht die Kraft, sich auf ihren Füssen zu erhalten. Eine Frau, die ebenfalls abortirte, und die man mit ihrem kleinen Sohne, das Gebetbuch in der Hand, auf der Treppe sizend, antraf, erzälte, sie hätte gesehen sechs Gestalten von Weibern mit grossen Schleiern. Die sechs giengen zugleich, an einander gedrängt, in die Weiberschule hinein, obwol doch die Schleier so breit sind, dass eine Frau allein, die einen solchen trägt, gewöhnlich sich seitwärts wenden muss, um durch die Thüre hineinkommen zu können. Diese sechs giengen aber zugleich hinein und noch weit „luftiger" hinaus. Sie haben grosse Augen gehabt, und sie hätte sie nicht zu erkennen vermocht. Es sind wahrscheinlich Geister des Verderbens, die in solcher Gestalt hier erschienen waren."

Der Verfasser berichtet nun, nachdem er seiner Klage noch in weiteren Lamentationen Ausdruck gibt, dass die bei dieser Katastrophe umgekommenen Frauen in einem gemeinsamen Grabe, aber jede in einem besonderen Sarge, beerdigt wurden, und nachher ein Denkstein bei demselben aufgestellt wurde, dessen Inschrift eine Beschreibung dieses Ereignisses enthielt; ferner, dass durch öffentliche Proclamationen, die er im Originale mittheilt, verschiedene Bussübungen in der Gemeinde angeordnet wurden.

Ueber die Thatsache selbst macht Salomo Lipschütz, der um dieselbe Zeit in Mez — wiewol in einer anderen Synagoge — Vorbeter war, in seinem 1718 in Offenbach erschienenen תעודה

שלמה No. 22 (14, b) eine kurze, aber mit der bereits angeführten Relation völlig übereinstimmende Mittheilung.

Die Grabstein-Inschrift scheint nicht mehr bekannt zu sein, denn der Verfasser der Gesch. d. Metzer Rabbinate, der (S. 381) die seit damals in Metz bestehenden liturgischen Einrichtungen kennt, weiss nichts von ihr. Seine wie Carmoly's sonstigen Daten sind hier falsch. Die aus dem Munde einer leidenden Frau stammende Erzälung von den 6 Teufeln in Frauengestalt ist natürlich kein Erklärungsgrund für diese seltsame und in ihrem Ausgange so klägliche Katastrophe. Es kann hier nur ein falsches Gerücht, das sich mit Blizesschnelle verbreitete und sofortige Ueberstürzung hervorrief, dieselbe herbeigeführt haben.

---

11. Plagiate.

Obzwar der Talmud lehrt, dass derjenige, der ein Wort im Namen dessen, der es gesprochen, mittheilt, ein Werk der Erlösung vollführe (Abot 6, 6) und dass ein Verstorbener, in dessen Namen eine Lehre vorgetragen wird, gleichsam aus dem Grabe herausspreche (Jeb. 97 a), ist doch gegen dieses doppelte Gebot der Ehrlichkeit und der Pietät nicht selten gesündigt worden. Manche jüdische Schriftsteller des Mittelalters, namentlich die Verfasser von volkstümlichen Büchern moralischen und religionsgesezlichen Inhalts, denen es weniger darum zu thun war, ihrer geistigen Subjectivität ein literarisches Denkmal zu sezen, als vielmehr, den Lesern den gebotenen Wissensstoff in möglichst anziehender und vollständiger Weise darzulegen, machten sich kein Gewissen daraus, einzelne Stücke aus den Schriften ihrer Vorgänger oder selbst ganze Werke in ihre Darstellung wörtlich aufzunemen, ohne die Quelle zu nennen. Einige Beispiele mögen genügen, um diese auch in anderen Literaturkreisen wahrgenommene Erscheinung zu beleuchten:

1) David Abudraham schildert (Abudr. ed. Prag 11 b) die zweckmässige Gestaltung der Organe des menschlichen Körpers. Das Alles liest man bis auf einzelne unwesentliche Verschiedenheiten Wort für Wort in Sabbatai Donolo's Einleitung zu seinem Jezira-Commentare (herausgegeben 1854 von Jellinek unter dem Titel פירוש נעשה אדם

בצלמנו S. 2—4)*). Ein anderes Stück aus dieser Schrift hat, wie Jellinek (Einl. S. IX.) bemerkt, der Verfasser des Sittenbuches אורחות צדיקים ausgeschrieben. Doch dieses Geschick theilt hier der Mediziner Donolo mit den Religionsphilosophen Bachja Ibn Bakuda, Salomo Ibn Gabirol u. a. Das ganze Buch ist eigentlich nur eine erweiterte Umarbeitung der Gabirol'schen Ethik (תקון מדות הנפש), dennoch bleibt der Verfasser derselben ungenannt (vgl. auch Reifmann in Ha-Karmel II, 271, 2, 278, 9).

2) Der Verf. des Buches**) Ruach Chen, in dem die Grundbegriffe der Physik, Psychologie und Logik gelehrt werden, hat ganze Stücke dem Schaar ha-Schamajim des R. Gerson b. Salomo (13. Jahrh.) entnommen. Man vergleiche c. II. besonders von den Worten וכל אלו ההרגשות שרשם בחוך המוח וממנו יתפשטו an bis הצורות החקוקות הנעצרות mit Sch. ha-Sch. c. XII. (ed. Rödelheim 76a) und c. III. von Anfang bis כאשר הזכרנו mit ib. (77b, 78a). Auch in den andern Capiteln zeigt sich eine starke Benuzung dieses Werkes (vgl. c. VII. mit c. I. des Sch. ha-Sch.), doch hat hier die Ueberarbeitung und Weglassung specieller Erörterungen die Copie dem Originale schon ziemlich unänlich gemacht.

3) Bechai b. Ascher hat sv. כפורים (ed. Warschau S. 43) eine Erklärung des Buches Jona, in der von Abraham b. Chija's „Seelenbetrachtung" ein so ausgiebiger Gebrauch gemacht ist, dass man an eine Entlehnung derselben aus diesem Werke (ed. Freimann 21a) nicht zweifeln kann.

4) Nachmani's Sendschreiben über die Bedeutung der Ehe (Iggeret ha-Kodesch), das einzig in seiner Art dasteht, haben nicht weniger als vier Autoren für ihr eigenes Geistesgut ausgegeben. Wir finden es mit einigen Aenderungen bei Isak Aboab (Leuchter 181—185) Meir Aldabi (Wege des Glaubens III, Pforte 1—5) Jehuda Chalatz (Moralbuch c. 6 ed. Krakau 78—83a) und Elia de Vidas (Anfang der Weisheit IV c. 16 ed. Fürth 215—218). Nachmani's Name wird verschwiegen. Menachem Rekanate (טעמי המצות ed. Basel 7a) erwähnt wenigstens, dass der Inhalt desselben den „Weisen der Kabbala" angehöre.

---

*) Elia Kohen (שבט מוסר c. 1) hat wiederum aus Abudr. geschöpft.

**) Vgl. über denselben die Einl. zur ed. Warschau, die durch das von Josef del Medigo (תעלומות חכמה 91 ab) Gegebene zu ergänzen ist.

5) Dass der eben genannte Meir Aldabi den Inhalt seines Buches aus verschiedenen älteren Schriftwerken zusammengetragen hat, ist schon öfter gezeigt worden. Neulich hat erst Steinscheider nachgewiesen, dass er das Tagmule ha-Nefesch von Hillel v. Verona ausgeschrieben hat. Mit einem seiner Plagiate hat er der Wissenschaft einen dankenswerten Dienst erwiesen. In c. IX seines obenerwähnten Werkes, in welchem er über die Art der Vergeltung nach dem Tode spricht, hat er den Inhalt des Buches Malkiel zu einem grossen Theile sich wörtlich angeeignet. Das Zeitalter, dem dies es angehört, ist ungewiss und auch von seinem Verfasser Malkiel Chiskia b. Abraham hat man nur die nicht ganz zuverlässige Kunde, dass er nach Palästina ausgewandert ist und es den Juden ermöglicht hat, in Hebron zu wohnen (Asulai I. ם, 44). Sicher ist nur, dass er ein Deutscher war (vgl. Malk. ed. Przemysl. 17 b). Da Nachmani (gest. um 1270) für Malkiel der Vergangenheit angehört (3a ואחריו בא ר' משה בר נחמן ז"ל וכו'), und Meir Aldabi, der diesen ausschreibt, sein Werk im Jahre 1360 verfasste, so muss Malkiel Hiskia b. Abraham in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gelebt haben. Wir haben nur noch darzuthun, in welcher Weise das Buch Malkiel von Aldabi benuzt wurde.

Er entlehnt ihm die Schilderung des Lohnes im Paradiese und der Strafe in der Hölle nach Auffassung derer, die eine materielle Art der Vergeltung annemen, wie aus folgender Parallele ersichtlich ist.

Malk. 1b 2a.	Aldabi (c. 9 Anf. נאם המחבר הנה קבלתי מפי סופרים וכו'.)
כי האדם הצדיק אחר המות יכנס בגן עדן אשר שם כל עץ נחמד למאכל וטוב למראה ונחמד העץ להשכיל גם עץ החיים בתוך הגן גם עץ הדעת טוב ורע גם מכל מיני בשמים..... סוף דבר יתענג שם ויתעדן שם עד אין קץ.	כי אין לומר שגוף הצדיק בג"ע אשר שם כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ הדעת טוב ורע גם כל מיני בשמים ויתענג שם ויתעדן עד אין קץ.
ואמנם העונש המגיע לרשע אחר המות הוא המקום אשר נקרא גיהנם ויושב שם הרשע אחר המות כי המקום הלז בוער כתנור וכבשן אש ולהבות ולפידים בוערים ושם יבער נפש הרשע ויצטער לאין קץ.	ואמנם גוף הרשע יושב בגיהנם אשר הוא בוער כתנור וכבשן אש ולהבות ולפידים בוערים ושם יבער גוף הרשע ויצטער לאין קץ.

Der Einwand gegen diese Ansicht הרי אנו רואים שגוף האדם וכו' ist bei beiden fast gleichlautend.

Aldabi gibt nachher einen förmlichen Auszug aus dem Malkiel und beschreibt dann die Trennung der Seele von dem Körper wiederum ganz in seinen Worten:

Malk. 5 ab.	Ald.
תחזור לדברינו ונאמר... שהנפש הי' עצם לעצמו קודם התחברה עם הגוף והיא בריה זכה ודקה . . . תחזור לדברינו ונאמר שהנשמה קודם התחברה עם הגוף היא מכת המלאכים ולאחר כן תירד מטעלתה ותתחבר עם הגוף בבטן בעל כרחה וכו'.	דע אתה המעיין אלקים יתנך כי כאש' תפרד הנפש ממדור העליון להתחבר עם הגוף היא את' והיא בריה זכה ודקה ומכרת את בוי"ת והיא מכת המלאכים טרם התחברה עם הגוף ואח"כ תרד מטעלתה ותתחבר עם הגוף ותרד בבטן בע"כ וכ'.

Es ist nach den gegebenen Beispielen unnötig, die Parallele weiter zu führen. Es ist Thatsache, dass Meir Aldabi die ganze Seelen- und Vergeltungstheorie Malkiel's in sein Buch aufgenommen hat.

Seitdem die Thätigkeit der Abschreiber durch die Buchdruckerkunst abgelöst wurde und die Verbreitung der Bücher sich immer mehr der Ueberschau entzog, mussten auch die Plagiate seltener werden. Hie und da kam es aber doch noch vor, dass Schriftsteller, Unkenntniss bei ihren Lesern voraussezend, sich mit fremden Federn schmückten. Wir haben dafür folgende Beispiele.

1) Moses Chalatz schrieb zu dem Moralbuche des R. Juda Chalatz eine Einleitung, in der, wie eine handschriftliche Glosse zu dem uns vorliegenden Schaare Orah v. Josef Gikatilia bemerkt, ein ganzes Stück diesem Werke entnommen ist.*) Sie wurde wahrscheinlich darum in der Editio Krakau weggelassen.

2) Raphaël b. Gabriel v. Norzi veröffentlichte in einem Jahre (1579) drei Bücher, die verschiedene Gegenstände der Morallehre zum Inhalte haben. Er konnte diese Bücher rasch fertig machen, da sie nur Excerpte aus älteren Werken enthalten. Das erste, dem er den Titel סאה סלת gab, ist nichts weiter als ein Auszug aus einigen Abschnitten des Kad-ha-Kemach von Bechai b. Ascher. Er deutet

*) Zu Sch. Orah ed. Krakau 4a bei ....אמר שלמה המלך ע"ה שמור רגלך wird bemerkt: מכאן ועד ע"ב (i. e. עזה"ב) דף ה' ע"א שורה יו"ד מועתק אות באות בספר המוסר בהקדמה הראשונה שעשה ר' משה כלץ ז"ל.

dies eben nur durch diesen Titel an. Sein Buch soll nämlich aus dem „Mehlkrug“ des spanischen Morallehrers ein „Mass feinen Mehles“ herausheben. Eine eingehende Vergleichung beider Werke ergibt Folgendes:

סאה סלת 2a—b (Anfgsw. מדת האהבה) ist = כה"ק No. 1 (Art. אמונה), 2b—3b (Anfgsw. מדת החסידות) ist = כה"ק No. 2 (Art. אהבה), 3b—4a (Anfgsw. הכנעת הלב) ist = כה"ק No. 3 (Art. אורחים), 4a—b (Anfgsw. וצריך) ist aus כה"ק No. 4 (Art. אבל 1),*) 4b bis גם צריך לו das. ist der Schluss von כה"ק No. 5 (Art. אבל 2), ib.—5b (Anfgsw. מצינו שהקב"ה) ist aus כה"ק No. 7 (Art. בטחון), 5b—6a (וכן ראוי לו ויהיה — וכן ראוי לאדם ההולך) ist = כה"ק No. 8 (Art. ברכה), 6a אדם נקי ist eine dürre Inhaltsangabe aus No. 9 (Art. ביה"כ), ib. 6a —7a (Anfgsw. מדת הגאוה) ist = No. 10 (Art. גזל), ib. Z. 3 v. u. ist = No. 11 (Art. גאוה), ib. 7b (דרשו חז"ל) ist = No. 12 (Art. גרים), ib. עתידין ist = No. 16 (Art. דינין), ib. עתידין bis 8b (Anfgsw. יש) ist = כד הקמח No. 13 (Art. גאולה 1), ib. bis לכן ist = No. 17 (Art. השגחה**), 8b—9a (Anfgsw. ודרשו חז"ל) ist = No. 18 (Art. הלבנת פנים), ib. a—b (A. ויש לו) ist = No. 19 (Art. ודוי), ib. bis וגם שיגדל מעלת החוש ist = No. 22 (Art. חלול השם), ib. bis 10b (Anfgsw. מדה רעה) ist = No. 20 (Art. זנות), ib. bis וצריך אדם להוהר מחמדה ist = No. 21 (Art. חנופה), ib. bis 11a ist = No. 22 (Art. חמדה), 11a—b (Anfgsw. ובמקום המשתה) ist = No. 23 (Art. חתן 1) ib. bis העיקר ist ein Saz aus No. 24 (Art. חתן 2), ib. bis 12b Z. 2 v. o. ist = No. 25 (Art. טהרת הלב), ib. bis נאם ה' ist = No. 26 (Art. יראה), ib. bis בתחתונים ist = No. 27 (Art. יחוד), ib. bis 13a (Anfgsw. ויען כי בחר) ist = No. 28 (Art. יצר הרע), ib. bis וישמור פיו ולשונו ist aus No. 31 (Art. כפורים 2), ib. bis b (Anfgsw. והנה העבירה) ist = No. 32 (Art. לה"ר), ib. bis zu Ende des Buches ist = No. 65 (Art. ראש השנה 1).

Dieses Büchlein ist daher nichts als ein mageres Compendium

---

*) Hier ist noch ein Saz eingefügt, der nicht aus dem כה"ק stammt. Für בע' סער darin ist בע' ספר zu lesen.

**) In diesem Artikel gibt Bechai b. Ascher Auszüge aus Nachmani's Hiob-Commentare, die mit dem Texte der betreffenden Stücke in den Editionen völlig gleichlautend sind. Es kann also über Nachmani's Autorschaft hier kein Zweifel bestehen.



aus den nur ethische Lehren behandelnden Artikeln Bechai b. Aschers, dessen Name aber nicht genannt wird. Der Verf. gebraucht nur die Vorsicht, auf dem Titelblatte zu bemerken, dass er sein Buch nur für diejenigen geschrieben habe, die nicht in der Lage sind grössere Werke zu lesen. Die zweite nach ihrer Paginatur an die vorige sich anschliessende Schrift Norzi's, betitelt מרפא לנפש, ist mehr religionsphilosophischen Inhalts. Er bemerkt in der Vorrede, dass er darin nur Stücke aus anderen Büchern zusammengetragen habe (לאגור... דברי חכמים לקטתים זעיר שם זעיר שם); manche, wie den More und den Akeda führt er namentlich an. Das ohne Quellenangabe Vorgetragene ist aber wiederum nichts als eine Reihe von Excerpten, und zwar aus Albo's Ikkarim. Man vergleiche 16a שם דת יפול וכו' mit Ik. I. c. 7—10, ib. Z. 4 v. u. כמו שאנחנו bis b (Anf. אך אמנם) mit Ik. III. c. 6, 16b—17b mit Ik. ib. c. 7 und 15, 17b (über צדיק ורע לו) mit Ik. IV c. 12 und 13, ib. 18a—20a (וכן כל אדם ישתדל) mit Ik. III, c. 23*), 25 gegen Ende bis c. 30, 21a bis אהבת השם mit Ik. c. 32, ib. bis 23b mit Ik. c. 35—37, 23b—26a (במשפט וצדק) mit Ik. c. 7—12, 26a (ועל הכוונה הראויה לפרש) — 27a (ה' יחן טוב) mit ib. c. 6 und 7, 27a—30a (יש בענין ברכות) mit Ik. c. 16—19, 20—24, 30a יש בענין הברכות ff. mit Ik. c. 19, 31a—35 über Busse mit Ik. c. 25—29, 35a—36b (אל תכלית השלמות) mit Ik. 29, ib. וארבעה מיני שכר mit c. 31 Ende, das Weitere bis 37b mit c. 34—35, 37b כל שנוי ההווה וכו' ff. mit c. 32, 38a (והטוב הגמור לא ישתנה) — 38b אל ההפסד mit c. 51, ib. (כי עיקר האמונה הוא בביאת הגואל) bis 39a לא חרד לעולם mit c. 42a ib. (וגם יאמן בתחית המתים) bis 39b ורוח בשר איש mit c. 35, von da bis Ende mit c. 47—50**).

Von seinem dritten Werke אורח חיים (im Drucke vollendet Tebet 1579, 31 Bl.), das sich den bereits genannten als lezter Abschnitt anschliessen soll (והוא חלק שלישי ראוי לחברו אל סאה סלת ואל מרפא לנפש), sagt Norzi ebenfalls im Vorworte, dass sein ganzer Inhalt anderen Schriften entnommen sei (הכל נמצא כתוב דברים עתיקים מפי

*) Für ואחרים יפרשו hat N. richtiger והנוצרים יפרשו.

**) Auf einige dieser Parallelen hat Herr Rabb. Jacob Brüll aufmerksam gemacht.

חכמים), doch ist es uns vorläufig nicht gelungen, seine Quelle zu entdecken. Citirt sind in demselben: Maimuni (12b, 16a 28a), Isak Arama (2b, 3a, 5a, 12a, 14a, 18b, 19b) Isak Abarbanel (24b, 27b) Bedaresi (28b), Abraham Saba (18a), Juda Chalatz (12b). In der Nachschrift zu diesem Werke bemerkt der Verfasser, dass er auch Collectaneen aus den תועליות des R. Levi b. Gerson angelegt habe, aber sie nicht zum Abdrucke bringe, weil dieses Buch wie der Bibelcommentar dieses Philosophen hinlänglich verbreitet seien.*)

3) In Berlin erschien 1724 unter dem Titel ספר יראה eine Sammlung von drei kleinen Schriften, deren lezte, ספר מוסר, von dem Herausgeber Juda Löb b. Chajim handschriftlich vorgefunden, mit keinem Namen eines Autors versehen ist. Zedner hat (Catalogue of the British Museum p. 54) die Entdeckung gemacht, dass dieses Büchlein mit dem 1723 in Offenbach gedruckten דברי דוד von David Lida ganz identisch ist. Man könnte, zumal nach der Angabe des Titelblattes lezteres schon früher einmal erschienen war (כבר היה האיר במתנה העברים ע״י המחבר הוא ניהו הרה״ג..... מוהר״ר דוד לידא וצ״ל... אך שהדפים בלו והלכו לחסרים קם א׳...), wol darauf schliessen, dass David Lida der Verfasser sei, allein dagegen sprechen folgende Momente: 1) war der Verfasser 1660 in Jerusalem (No. 46 בהיותי בירושלים... בשנת .. ישמע vgl. No. 77 u. 85) und in der Türkei (No. 78), was von David Lida nicht bekannt ist. Er macht in seinen anderen Schriften davon keine Erwähnung, obwol dazu ebenso wie hier Gelegenheit war. 2) verweist der Verf. auf ein von ihm verfasstes Buch זר זהב (No. 72). David Lida hat nichts unter diesem Titel geschrieben. 3) hätte es der Herausgeber des ס׳ היראה, der ein Zeitgenosse David Lida's war, wol auch gewusst, dass dieser der Verfasser des ס׳ המוסר sei und, wenn דברי דוד schon wirklich einmal in Druck erschienen wäre, dies auch erfahren und somit nicht

---

*) Nach Elischa b. Abraham (פי שנים Vorr. 7a) gab Norzi in Venedig im Jahre 1579 auch die הנהגה Ascheris heraus (מה.. קטן פי עיני לנגד ה׳ הקרה והואיל שחבר חכם א׳ הנקרא רפאל מנורצי בעיר ויניציאה בשנת של״ט.. ההנהגה.. אשר.. תקן.. הרא״ש וכו׳) Eine Ausgabe dieses Datums verzeichnen Bassista (ש״י 20b) und Fürst (bibl. I. S. 60, wo die Angabe, dass dieses Büchlein hinter מאה כלה gedruckt ist, falsch ist). Zedner (S. 59) und Michael (S. 130) kennen nur eine Ausgabe vom Jahre 1578 in 32stel-Format.

von seinem Manuscripte gesagt ראה זה חדש הוא לא היה בעולם, נמצא אתי בכתיבת יד ושם המחבר נעלם. Carmoly (Ha-Karmel 6 S. 403) vermutet mit Recht, dass David v. Parobysz (מפאראבישטש), der im J. 1647 Collectaneen aus dem Sohar unter dem Namen זר זהב (von Knorr v. Rosenrot benuzt s. Wolf bibl. hebr. I S. 306) herausgab, das ס' המוסר verfasst habe. Demnach hat David Lida dieses in einer Abschrift auch ihm zugekommene Büchlein sich ohne Weiteres angeeignet.

Dies ist nicht unglaublich, wenn wir folgende Thatsache in Betracht ziehen:

Im J. 1727 wurde in Frankfurt eine aus 14 Piecen bestehende von David Lida (vgl. d. Approb.) geordnete und mit Commentarien ausgestattete Sammlung der beim synagogalen Gottesdienste in Gebrauch stehenden biblischen und liturgischen Bücher unter dem Namen יד כלבו herausgegeben. In diesem Werke befindet sich (No. 6) ein sehr nüzlicher, praktisch angelegter Commentar zu den Psalmen, betitelt קדש הלולים, in welchem zu den einzelnen Versen die Erklärungen aus den besten exegetischen Werken, die die jüdische Literatur zu diesem Buche besizt, ausgezogen sind. Man erkennt hier gar nicht den Kabbalisten David Lida; man glaubt einen „Biur“ der Mendelssohn'schen Schule vor sich zu haben. In der That ist David Lida auch nur der Pathe dieses Psalmcommentars, sein Vater ist kein anderer als der bekannte christliche Gelehrte Henrich Jacob von Bashuysen, der denselben a. 1712 in Hanau verfasst und herausgegeben hat.*) An diesem Buche hat zwar auch ein Jude Antheil, aber nur als Corrector. Auf der Rückseite des hebr. Titelblattes befindet sich von demselben eine kurze Vorbemerkung, die er mit seinem Namen (Pinchas Wolf b. Binjamin) unterzeichnet. Wer die Bashuysen'sche Erklärung der

---

*) Der hebr. Titel lautet: ספר תהלים עם פירוש הקצר אשר לקחתי מבית האוצר המה המפרשים (sic) הראשונים . . . . והבאתי אותו לבית הדפוס אשר הבינותי, להראות מעשה ידי ופעולתי, אשר כזאת וכזאת עשיתי., על התורה ועל הנביאים ועל הכתובים כולה, מלקוט מכל המפרשים במנחה בלולה, וכאשר נעשה להולך בגולה עשיתי מראה מקום ומסילה, מקום אשר הספר הנכבר הזה נמצא הוא הדפוס אשר הוכן בהבנה הדבה ע"י הענריך יאקב פבאס הויזין דאקטר והראפעסאר ודרשן פה האנווא. נגמר ביום ג' כ"א אדר שני תע"ב לפ"ק. Der lat. Titel bezeichnet dieses in Klein-Octav erschienene Büchlein als 3. Specimen der hanauischen Bibel.

Psalmen und den im Jad-Kolbo gedruckten Commentar vergleicht, wird sofort erkennen, dass beide ein Werk sind und also von Seite David Lida's oder seiner Nachkommen, die das Buch zum Drucke brachten, an Bashuysen ein Plagiat begangen wurde. Das Buch eines christlichen Professors als Erbauungsschrift für fromme jüdische Beter, in die Synagoge einzuführen, das war denn doch eine etwas kühne Idee!

4) Das unter dem Namen קערת כסף (trutina argenti) bekannte, mehrmals gedruckte Lehrgedicht Josef Ezobi's (13. Jahrh.) war weniger wegen seiner Form als wegen seines tief ethischen Gehalts geschäzt, (vgl. über den Verf. Carmoly la France Israelite p. 79—86 und Luzzatto in Chotam Tochnit Anh. S. 17, A. 92). Juda Leb Margaliot, ein sonst gediegener und kenntnissreicher Prediger des vorigen Jahrhunderts, fand an demselben so viel Wolgefallen, dass er es sich nicht versagen konnte, ganze Stücke daraus in sein Sittenbüchlein (בית מדות ed. Dyhrnfurth 1778) aufzunemen. Dagegen wäre allerdings nichts einzuwenden, wol aber hätte der Verfasser dann die aus Ezobi's Gedichte ausgezogenen Strophen nicht als seine eigenen Verse ausgeben sollen, wie er das in der genannten Schrift (ואשא משלי ואומר 19a, 21a, 30b, 34b, 36b) thut. Auch in der später (1811) herausgegeben Predigtensammlung nimmt er die Motto's zu einzelnen Vorträgen aus der trutina argenti, aber da gibt er es gleich am Schlusse seines einleitenden Vortrages seinen Lesern zu wissen, dass er die Verse dem Gedichte Josef Ezobi's, die er von seinem Vater in einem handschriftlichen Texte bekommen hat, entlehnt. Ein Grund dafür ist ihm auch die Tradition, dass eine Familienverwandtschaft zwischen ihm und dem provenzalischen Dichter des 13. Jahrh. bestehe (הצגתי גם קצת משירי החכם ר׳ יוסף אזוב אשר מסרם א"א לידי בכת"י ואמר לי החכם ההוא היה קרוב לנו ממשפחתינו). Auf die leztere Angabe ist wol nicht viel zu geben. Keineswegs ist aber die geistige Gütergemeinschaft, die Margaliot früher mit Ezobi hat, dadurch gerechtfertigt. Dass M. auch eine andere ältere Gedichtssammlung ausgebeutet hat, ist von Dukes (Moses b. Esra S. 25 Anm.) gezeigt worden.

---

12. Masoreten-Verzeichniss.

(Von **A. Harkavy.**)

(P. bezeichnet Pinsker Lickute; F. = masoret. Frag. in der Coll. Firkowitsch; G. = Cod. Günzburg bei Neubauer Pet. Bib. p. 103—104; R. = Rab. Bibel 1516; M. = Masora marginalis in handschriftlichen Bibelcodices; S. = Sappir אבן ספיר; B. = Bachur, מסורת המסורת).

אבו אל עומיטר F. N. 14.
אבו נסי = נח * P.
אבו סלוטום s. צמח
אבו סעיד = אהרן בן אשר F. 10
אבו שיבה s. צמח
אביגדור P.
אברהם בן פראת F. 9, 14
אברהם בן ריקאט F. 9, 14
אדא R. G.
אהרן בן משה בן אשר passim M.
אחא = נסי * P.
אחייהו הכהן מטדינת [מעזייה F. G.
אלעזר s. דוסא
אפסי, אפסויי s. דוסא
אריקאט s. יקר, ריקאט
אשר הזקן F. 9.
אשר בן נחמיה F. 9. 14
בן אשר s. אבו סעיד, אהרן
בן נפתלי s. משה
גמזו s. משה
דוסא בן אלעזר בן [אפסי אפסויי R. G. (vielleicht derselbe, dem die §§ 5, 42 in den תשובת הגאונים ed. Lyck gehören?) [dieser ist Saadia's Sohn. Red.]
המנתה R. G.
חביב בן פיפים [(פיפיים) F. 9, 14, M.
יהודה בר יחזקאל M. S.
יהודה בן שמעון [בבלאה R. G.
יהודה בן עלאן [הטבראני * P.
יהונתן P.
יוסף בן אברהם [הבבלי = יוסף אברהם בן [עלאן הבבלי? P.
יחיי בן זכריה = יהודה בן עלאן [הטבראני? P.
ילתא M. S. (die Frau d. Nachman?)
יעקב הנקדן B.
יקר = ריקאט, אריקאט F. 9.
מוחה * P. s. משה
משה גמזו M. (von Dr. Strack aufgefunden.)
משה בן דוד בן נפתלי M. passim
משה חזן B.
משה מוחה F. 9.
משה בן נחמיה F. 9.
משה העזתי הנקדן F. 9.
נח = אבו נסי? * P.
נחמן M. S.
נחיה ננפש F. 9.
נסי בן נח * P.
סלוטום s. צמח
עובדיה הבצרי * P.
עלי בן יהודה הנזיר Kimchi = יהודה [בן עלאן? P.

פנחס ראש הישיבה F. 9.14. M.passim
פיפים (פיפיים) F. 9. 14
צכח בן אבו שיבה F. 9. 14
צמח בן סלוטום F. 14.
צמח בן צ:ארא F. 9.

אריקאט, יקר = ריקאט F. 9, 14.
שמואל בר שילת M. S.
שמעון R. G.
שמשון B.

Zugleich mag auch folgendes Verzeichniss der Codd., die in der Masora marginalis als Autoritäten angeführt werden, notirt werden; natürlich kann ebenso wie die vorige Liste auch diese auf keine Vollständigkeit Anspruch machen.

ספר אספמיא
ס׳ הללי (הלאלי)
ס׳ זנבוקי (בן זנבוק) (ein Ortsname זנבק neben Damask s. Gurland גנזי ישראל 1, 42).
ס׳ ירושלמי (ספר ירושלים)
ס׳ יריחו
ס׳ כתר שם טוב (vgl. אבן ספיר II. 200)

מדינחאי
מחזורא רובא (רבא)
מערבאי
ס׳ מפתח
נהרדעאי
סוראי
ס׳ סיני
ס׳ שמשוני.

III.

Recensionen.

I.

Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, aus den Quellen neu bearbeitet von Dr. H. Grätz, Professor an der Universität Breslau. Erster Band (von den Uranfängen bis zum Tode des Königs Salomo), Leipzig, Leiner, 1874, 8°. 520 Seiten.

Obzwar der Verfasser des vorliegenden Werkes, schon seit mehr als zwei Jahrzehnten mit der Erforschung und Darstellung der jüdischen Geschichte beschäftigt, auf allen ihren verschiedenen Gebieten völlig zu Hause ist, hat er doch, indem er nach der bisherigen Behandlung der späteren Zeiträume derselben in gegenwärtigem Bande zur Beschreibung ihrer ersten Epoche (von den Anfängen bis zum Tode Salomo's) zurückgekehrt ist, ein Feld betreten, das ausserhalb des Gesichtskreises seiner früheren Studien liegt und nicht nur einen anders gearteten Stoff darbietet, sondern auch eine eigentümliche Methode der Bearbeitung erheischt. Es hat allerdings das Gute, dass es leicht zugänglich ist. Die Quellen, aus denen die Kenntniss des isr. Altertums erfliesst, liegen so offen, so nahe bei einander, dass man nicht viel zu suchen, nicht erst viele fremde, weit ausgedehnte und oft völlig entlegene Literaturgebiete zu durchwandern hat, um solche erst zu entdecken, wie dies etwa bei der mittelalterlichen Geschichte der Juden der Fall ist. Dafür aber entbehren sie der Klarheit, die sie durchsichtig macht und bis auf den Grund herab erkennen lässt, sind sie von einer Tiefe, die selbst der schärfste Forscherblick nicht so leicht zu durchdringen vermag. Es gibt nur sehr wenige Stellen

in der Bibel, aus deren Büchern doch hier die meiste Kunde zu holen ist, die nicht eine verschiedentliche Auffassung zulassen und auch erfahren haben, und fast kein Factum in der Geschichte des Zeitraums, über welche sich das vorliegende Werk erstreckt, über das nicht vielerlei oft einander entgegengesezte Vorstellungen sich gebildet haben. Hätte man es nun mit den Berichten der Annalisten, aus deren Aufzeichnungen die Geschichtsbücher des alten Israël hervorgegangen sind, allein zu thun, so würde eine kritische Prüfung ihres Inhaltes ausreichen, um ein wenn auch von ihnen völlig abhängiges Bild der alten Geschichte Israels zur Darstellung bringen zu können, allein die Reden der Propheten und die Lieder der Psalmsänger sind so überaus reich an historischen Andeutungen, an mehr oder minder offenen Beziehungen auf Zeitereignisse in den Reichen Israëls und Juda's wie in der ganzen damaligen Völkerwelt, dass auch hier die Forschung ein fast unübersehbares Feld vor sich hat. Es gehört ein geübter, über nichts hinwegsehender Beobachtungsgeist dazu, diese Andeutungen herauszufinden; und dann ist noch erst der Weg zu suchen, der zu ihrer Klarmachung und Aufhellung führt.

Grätz ist sich dessen bewusst, dass sich ein treues und lückenloses Gemälde des israelitischen Altertums nicht zeichnen lässt, wenn nicht die einzelnen Züge, die sich in jenen Reden und Liedern abspiegeln, mit in dasselbe aufgenommen werden, und wenn auch seine Vorgänger in dieser Hinsicht ihm nicht nachstehen, so ist er doch darin consequenter und methodischer vorgegangen. Er hat die Geschichte dieser Zeit durch Erzälung von Thatsachen vervollständigt, die zwar vor ihm nicht unbekannt waren, aber doch nicht so nach ihrem historischen Werte gewürdigt wurden. Ueberhaupt wird man es Grätz zugestehen, dass, wenn er über manche Vorfragen, welche hier zu erledigen gewesen wären, als über die Ursize der jüdischen Stämme, über die Patriarchenzeit und dergleichen, kurz hinweggegangen ist, er um so ausführlicher die eigentliche Volksgeschichte beschrieben hat. Durch eine klare Begrenzung und Ueberschauung des historischen Stoffmaterials, das er nicht nur kennt, sondern auch immer zur Hand hat, durch einen sicheren kritischen Tact, der vor verwirrenden Widersprüchen nicht zurückschreckt und zur Entdeckung eines oft unscheinbaren Umstandes hinleitet, in welchem der Schwerpunkt ihrer Lösung liegt, durch

geistvolle Conception des causalen oder pragmatischen Zusammenhanges, der zwischen manchen für sich fast unerklärlichen Thatsachen besteht, ist es Grätz gelungen, manche Nebelmassen, die sich hier dem Auge des Forschers entgegenballen, zu zerstreuen. So rückhaltslos aber unparteiische Beurteiler der G.'schen Geschichte dies anerkennen werden, so drängt sich doch auch die Wahrnemung auf, dass der Verf., seinem geübten und erprobten Scharfsinne allzusehr vertrauend, sich dazu verleiten lässt, Conjecturen, welche mehr dem überraschenden Einfalle als einer gründlichen Untersuchung ihr Entstehen verdanken, ja oft gerade etwas Gesuchtes und Willkürliches an sich haben, die Bedeutung feststehender Resultate einzuräumen. Wir wollen hier nicht unerwiesene Behauptungen, wie z. B. S. 1 über die Einwanderung von Hirtenstämmen in Palästina an einem sonnigen Frühlingstage, S. 3 von den Rechten, welche diese auf den Besiz Palästina's geltend machten, S. 11 von dem Verhältnisse, in dem die isr. Stämme in Aegypten zu einander standen u. dgl. hervorheben. Aber es ist doch wol etwas überschwänglich, anzunemen, dass die Bodenbeschaffenheit Palästina's Selbstbeschränkung, Mass und Ordnung predigte und die sinaïtische Lehre von der Heilighaltung der Schranke (Chok)*) und der Uebername der Pflicht unterstüzte. Die Thatsache, dass die Israeliten gerade in Palästina so wenig gesezestreu waren, und die anderen Volksstämme, welche vor und mit ihnen daselbst wohnten, doch kaum die Selbstbeschränkung geübt haben, die ihnen die Beschaffenheit des Landes gebot, stimmt wenigstens nicht zu dieser Behauptung.

Seite 70 lesen wir, dass die Stadt Silo auch Salem geheissen habe, was in einer Anmerkung darauf zurückgeführt wird, dass die Schreibweise *Σήλωμ*, welche die 70 manchesmal für שִׁילֹה haben, eine vollere Form dieses Stadtnamens — שִׁלֹם — voraussezе. „Demnach kann שָׁלֵם (Psalm 76, 3. Genesis 14, 18; 33, 18) Schilo sein und man (d. i. Geiger) braucht sich nicht exegetisch abzumartern, um dieses zu erklären.“ Es ist, nachdem die 70 sehr häufig für hebr. Nun am Ende *μ* schreiben (vgl. *Αἰλωμ* für אילן Gen. 36, 2 *Γεσεμ* für גשן u. u.), wol die Schreibweise *Σήλωμ*, die im griechischen

*) Schranke ist die metaphorische Bedeutung; der Grundbegriff des Wortes ist „das Eingegrabene“, „Festgesezte“ vgl. Jes. 10, 1.

Texte sogar für שלה (Gen. 38, 5; 34, 12) erscheint, hinlänglich erklärt. Die Stadt wird hebr. immer nur שילה genannt, welches man sich nach der Adjectivbildung שלני (1. Kön. 11, 25 und sonst) nur aus שילון verkürzt denken kann. Der Vers Ps. 76, 3 kann nach dem ganzen auf dem Parallelismus ruhenden Bau dieses Psalms nicht antithetisch aufgefasst werden; das Wort סכו bezeichnet, wie aus Thr. 2, 6 ersichtlich ist, ganz bestimmt den jerusalemischen Tempel. Es bedeutet auch nicht seine „Hütte" sondern vielmehr „sein Schuzdach" und wurde vielleicht der Tempel so nach den Cherubimgestalten genannt, die die Lade mit ihren Flügeln beschatteten (s. 1. K. 8, 7 u. a. St.). Dann ist aber שלם auch nur eine abgekürzte Benennung für Jerusalem. — Der dritte Ausspruch des Dekalogs (Exod. 20, 7) der nach der traditionellen Erklärung und der allgemeinen Anname der Commentatoren das Verbot des Meineids enthält, soll (S. 38 Anm. 1) missverstanden worden sein. Der Sinn desselben soll sein: „Du darfst den Namen des Ewigen Deines Gottes nicht auf Eitles (d. i. auf Gözen) übertragen". „נשא mit על construirt, bedeutet: „auf Jemand hintragen, Jemandem etwas beilegen" Ps. 15, 3 וחרפה לא נשא על קרבו, er legte nicht seinem Nächsten Schmach bei. Wie öfter wird auch hier die Präposition על in ל erleichtert." Wir zweifeln sehr daran, dass Hr. Gr. für die leztere Behauptung viele Belege hat. Abgesehen davon ruht der Beweis dafür, dass נשא על eine solche Bedeutung haben kann, auf sehr schwachen Gründen. Da nach Ps. 69, 8 (כי עליך נשאתי חרפה) und Jer. 15, 15 (שאתי עליך חרפה) es als etwas Verdienstliches erscheint, für Jemanden Schmach zu ertragen, so wird man fast nicht umhin können, das Wörtchen לא in Ps. 15, 3 sich durch eine felerhafte Wiederholung der in den ersten zwei Versgliedern gebrauchten Partikel entstanden zu denken. Denselben Begriff drücken Ezech. 36, 14 und 16, 54 aus. Gerade in Ps. 24, 4, wo G. dem Keri nach (dessen LA. allerdings die richtige und ursprüngliche ist) dasselbe wie in Exod. l. c. ausgedrückt findet, spricht das parallele Versglied ולא נשבע למרמה für die Richtigkeit der traditionellen Auffassung an lezterer Stelle. Als entscheidend dürfte hier Ps. 139, 20 angesehen werden, wo נשוא לשוא nach Jizchaki und anderen Erklärern = נשאו לשוא ist, welche LA. auch das Targum reflectirt. Kimchi vermutet bereits, dass hier שמך zu ergänzen sei, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass es hier in עריך verschrieben ist. Der Sinn dieses Verses wäre demnach: „die dich

zu ihrer Heimtücke nennen und zum Falschen deinen Namen anrufen". Man wird demnach das Verbot in Exod. 20, 2, dessen Inhalt sich mit dem der aus Ps. 139 angeführten Stelle völlig deckt, nur auf die Anrufung des göttlichen Namens zu etwas Falschen d. i. auf den Meineid beziehen können. Das Verbum נשא ist hier elliptisch und bedeutet „auf den Lippen tragen". Den vollen Begriffsausdruck hat Ps. 16, 4 und ist so auch Exod. 20, 7 על שפתיך hinzuzudenken.

S. 270 wird erzält, dass David die Volkszälung vornemen liess, um einen Kriegszug gegen Aegypten vorzubereiten. In den Quellen ist dafür auch nicht die leiseste Andeutung dafür vorhanden. Das folgert aber der Verfasser daraus, dass Pharao nach 1. K. 9, 16 seiner Tochter die Stadt Geser, die er einst erobert, zur Mitgift gab. „Um Geser zu erobern, das im Binnenlande lag, musste Pharao ganz oder einen Theil von Philistäa durchzogen und es unterworfen haben, wahrscheinlich noch ehe er seine Tochter Salomo gegeben hatte, noch zu Davids Zeit." Das lezte ist durchaus unerwiesen. Nach 1. K. 5, 1; 8, 65 beherrscht Salomo auch Philistäa, das seine (tributpflichtigen) Könige hatte (2, 39). Erobert hat er es nicht, er kann also die Oberherrschaft über Philistäa nur von David ererbt haben. Wol aber suchte Salomo die noch in Palästina sesshaften Urbewohner, die auch unter David nicht bezwungen worden waren, sich dienstbar zu machen (9, 21). Hier mag vielleicht das kenaanitische Gezer Widerstand geleistet haben und von dem ägyptischen Könige, mit dem Salomo schon vor der Heirat seiner Tochter freundschaftliche Verbindungen angeknüpft hatte, erobert worden sein. Der Verfasser, der der griechischen Version oft vor der hebr. Textesfassung den Vorzug gibt, hätte darauf achten sollen, dass diese (4, 34) ausdrücklich die Eroberung Gesers in die Zeit Salomo's sezt *(τότε ἀνέβη Φαραὼ βασιλεὺς κ. τ. λ.)* Der Grund dieser Zälung scheint in den inneren Verhältnissen des Davidischen Reiches zu liegen. In 2. Sam. 24, 1 wird nicht umsonst angegeben, dass Israël und Juda, und zwar jedes für sich, gezält werden sollen (לך מנה את ישראל ואת יהודה). Dieses Verfahren beobachtet auch Joab, der den Befel des Königs ausführt (v. 9, 1. Chr. 21, 5). Salomo lässt nachträglich auch die Anzal der den fremden Stämmen angehörigen Palästinenser aufnemen (2. Chr. 2, 16). Man wird daher vermuten können, dass er das Verhältniss der Streitmacht Juda's zu der Israels, welches eine besondere Fraction

des Gesammtvolkes bildete (19, 44), kennen lernen wollte, um bei dem offenen Ausbruche der inneren Spaltung zu wissen, auf welche Anzal von Waffenfähigen er rechnen könne. Man wird demnach, da es ja ganz unwahrscheinlich ist, dass Ittai v. Gath mit 600 Mann sich David angeschlossen habe (2. B. S. 15, 18 ff.), um ihm gegen Aegypten Succurs zu leisten, wol auch an der Reihenfolge, in der die Ereignisse nach den Quellenberichten stattfanden, nichts ändern können.

In der Construction der Geschichte und in der Anreihung der einzelnen Thatsachen glaubte der Verfasser überhaupt oft von der in den Quellen gegebenen Anordnung abweichen zu müssen. In der Anname (Note 8), dass die prophetische Geschichtsschreibung eine vornemlich didactische Tendenz habe und die Gruppirung der Thatsachen in den bibl. Büchern danach zu beurteilen sei, liegt allerdings viel Richtiges, aber der Verf. zieht aus derselben Folgerungen, welche die Grenze des Wahrscheinlichen weit überschreiten. So liesse sich allerdings annemen, dass die Berufung Davids an Saul's Hof erst nach der Schlacht bei Ephes-Damim erfolgt sei und der Verfasser d. B. Samuel in c. 16 nur, weil er daselbst erzält, dass auf David vom Tage seiner Salbung an der Geist Gottes geruht habe, über Saul's Missmut berichte, diese Stimmung aber thatsächlich erst nach den Erfolgen Davids sich desselben bemächtigt habe und die Frage Saul's (17, 55) daher ganz erklärlich sei. Man muss aber trozdem dabei bleiben, dass zwei verschiedene Berichte über David's Berufung vorlagen, die er zu einer einheitlichen Darstellung verwob, ohne ihre ursprüngliche Fassung abzuschwächen. Nicht nur wird 17, 12 ff. von dem Hause Jischai's wie von etwas früher nicht Bekanntem gesprochen, währenddem c. 16 schon hinlängliche Mittheilungen über dasselbe gemacht wurden, sondern der Verfasser sucht auch das bereits Erzälte mit der hier gegebenen Relation in Einklang zu sezen, indem er (v. 14, 15) bemerkt, die drei ältesten Söhne Jischai's folgten dem Heerbanne Saul's, David, der aber schon früher bei dem Könige eingeführt war (c. 16), kam nur ab und zu zu ihm, da er noch die Heerden seines Vaters hütete. Der Passus ושלשה הגדולים הלכו אחרי שאול ist nicht überflüssig, indem er dazu dienen soll, den Unterschied zwischen dem Verhältnisse Davids und dem seiner Brüder darzustellen. Grätz emendirt zwar שאול (v. 15) in שמואל, was aber entschieden unthunlich ist, da mit Bezug auf diese Angabe 18, 2 mitgetheilt wird, dass David

nach der Besiegung Goliat's seinen dauernden Aufenthalt bei Saul nemen musste (ויקחהו שאול ביום ההוא ולא נתנו לשוב אל בית אביו). Dem Verfasser des 1. Buches Samuel waren eben zwei Relationen über David's Berufung bekannt, von denen die eine dieselbe seiner Geschicklichkeit im Saitenspiele, die andere sie seiner so gelungenen Heldenthat zuschrieb. Er hat sie nun in der Weise — 17, 14, 15 und 18, 2*) muss man als seine eigenen Hinzufügungen betrachten, — vereinigt, dass nach ihnen David erst eine Stelle an Saul's Hofe erhielt, die ihn nicht zu einem permanenten Aufenthalte an demselben veranlasste, dass er aber nach der Besiegung Goliat's ganz demselben angehörte**).

Im Uebrigen ist der Verf. vorliegenden Werkes durch den regelmässigen und ausgiebigen Gebrauch der alten Versionen, die nicht nur einzelne Dunkelheiten im massoretischen Texte aufhellen, sondern oft durch ein Wort oder eine abweichende LA., die sie aufbewahren, den Inhalt der Quellen beleuchten und ergänzen, zu mancher wesentlichen Entdeckung gelangt. Dieses einfache und wichtige Hilfsmittel der Bibelforschung stand allerdings auch seinen Vorgängern zu Gebote, allein sie haben, indem sie oft zu sehr in der Ferne suchten, das Naheliegende übersehen oder wenigstens nicht so zu beachten und zu verwerten gewusst, wie der Verfasser. Freilich hat auch er sich hierin zuweilen vergriffen. So will er S. 41 Anm. 3 aus der Peschittho erweisen, dass קרנים (Hab. 3, 4) nicht nur die beiden Bundestafeln bezeichne (welche Ansicht sich schon bei Kimchi z. St. findet), sondern auch hier die wörtliche Bedeutung „Steintafeln" habe. Das בקריתא der Peschittho ist aber offenbar aus בקרנתא verschrieben; קריתא selbst ist die gewönliche Uebersezung des hebr. קורה, dessen aramaisirte Form es darstellt (vgl. Pesch. zu Gen. 19, 8, 2 K. 6, 5, Cant. 1, 16), und würde somit für jene Auffassung überhaupt nichts beweisen. Die Worte קרנים מידו לו scheinen zur Schilderung des Glanzes zu gehören, von dem in diesem Verse die Rede ist. „Ein Glanz ist da, dem Lichte gleich, Stralen ihm (nämlich: dem Glanze) zur Seite und dort ist verborgen

---

*) An 18, 2 erkennt man es klar, dass es eine Einschaltung ist, da dieser Vers die Erzälung von dem Freundschaftsverhältnisse zwischen Jonatan und David in augenfälliger Weise unterbricht.

**) Dass v. 6 nicht von der Besiegung Goliats die Rede sein soll, ist nach der gleichlautenden Ausdrucksweise 17, 57, 19, 5 völlig undenkbar.

seine (d. i. Gottes) Macht". — S. 49 Anm. 1. wird mit Unrecht der Uebersezung *αὐτάρκησε*, die die 70 zu ימצאהו (Deut. 32, 10) haben, der Vorzug gegeben. Nach Hos. 9, 10 und Ezech. 16, 6 kann dieses nur „er fand" bedeuten. Den Grund, warum die Uebersezer hier dem einfachen Wortsinne ausweichen, hätte der Verfasser aus Geigers Urschrift S. 337 erfahren können — S. 177 Anm. 1 wird für כבחצי מענה צמד שדה (1. Sam. 14, 14), welches nach den Commentatoren den Umfang der Fläche, auf dem das Gefecht mit den philistäischen Vorposten stattfand, bezeichnen soll, die Uebersezung der 70 als massgebend betrachtet. Der Text lautete nach der gr. Version בַּחִצִּים וּבְאַבְנֵים וּבְצוּרֵי הַשָּׂדֶה. Es ist aber sehr fraglich, ob man dem Verfasser d. B. S. ein solches Hebräisch (ובצורי!) zumuten kann.

Wie Grätz auch in seinen sonstigen exegetischen Arbeiten den Text sich nach eigener oft treffender Combination zurechtlegt, so that er es auch in vorliegendem Werke. Man wird aber selbst in Ermanglung besserer Erklärungen solchen Conjecturen nicht ohne Weiteres beistimmen können. So wird S. 185 Anm. 1 kurz bemerkt, dass für והמשנים (1. Sam. 15, 9) והגמלים gelesen werden müsse! Aber wie konnte ein Abschreiber für das geläufige גמלים ein so ungewönliches Wort wie משנים erfinden? Kamele wären ja auch nicht zu Opferzwecken (v. 15) verschont worden. Wenn hier überhaupt eine Emendation zulässig wäre, so liesse sich eher am מריאים „Mastochsen" (Jes. 1, 11) denken, das seltener vorkömmt und mit משנים den Anfangs- und Endbuchstaben gemein hat. Jesaia de Trani z. St. vergleicht פר השני (Richt. 6, 25), das nach ihm der „gemästete Stier" bedeuten soll; Pseudo-Jonatan nahm משנים = שמנים. Von „Kamelen" kann hier entschieden keine Rede sein. — In dem kurzen Berichte über den Tod Agag's (32—34) findet Grätz (S. 187, 188)*) zwei Textfeler. Für אכן סר מר המות soll gelesen werden אכן מר מר המות. Wahrlich, bitter, bitter ist der Tod! Das סר des Textes wurde von den rabbinischen Auslegern = שר angenommen (vgl. zum Targum בבעו רבוני noch Pesikta ed. Buber 26a und Parallelst. היכן ממיתין את השרים מיתות חמורות). Die verbale Bedeutung „weichen" kann hier wol nicht für סר ange-

*) Was er Anm. 1 über מעדנות sagt, ist den Commentatoren Kimchi, Levi b. Gerson, Jesaia b Trani u. a. entlehnt.

nommen werden, aber die Repetitio „מר מר“, die Grätz dafür substituirt, entspricht auch dem hebr. Sprachgeiste nicht. (Jes. 38, 17 hat מר לימר in Bezug auf die Person des Sprechenden vgl. Rut 1, 13, Klagel. 1, 4). Eine Andeutung über die ursprüngliche Textesfassung lässt sich der Darstellung des Josephus entnemen, der in Agag's Worten eine Frage findet (ant. 6, 7, 5 *πονθανομένου πῶς εἴη πικρὸς ὁ θάνατος).* Der griech. Uebersezer las אם כן für אכן. Ursprünglich mögen diese Worte vielleicht gelautet haben אִם כֵּן, מַה מַּר הַמָּוֶת „wenn dem so ist (d. h. wenn ich vor Samuel geführt werde), o wie bitter ist der Tod!“ Diese Rede würde dann dasselbe ausdrücken, wie der (nach Geiger Urschr. S. 367) auf Agag zu beziehende Ausspruch אוי מי יחיה משמואל — In v. 33 soll nach dem Verfasser מאנשים für מנשים gelesen werden. Das ist entschieden unrichtig, da שכל, wenn es den Verlust der Kinder bezeichnet, nur in absolutem Gebrauche ist. Das Wort מנשים bedeutet auch nicht „mehr als Frauen“, sondern „mehr als andere Frauen“ vgl. Richter 5, 24 (מנשים באהל תבורך). Dann ist die Antithese auch ganz correct. — כביר העזים (1. Sam. 19, 14) mus s nicht, wie dies S. 203 geschieht, in כר הע' emendirt werden und „Polster aus Ziegenhaaren“ bedeuten, da „Nezwerk aus Ziegenhaar“ einen guten Sinn gibt. Der Vergleich mit כר הגמל (Gen. 31, 14) ist hier unpassend, da dieses das auf dem Kamele liegende Sattel bezeichnet. —

S. 292 wird das schwierige וזאת תורת האדם (2. Sam. 7, 19) besprochen und nach 1. Chr. 17, 17 angenommen, dass תורת für כֶּתֶר oder כותרת stehe. David soll in einem Traume „die Krone eines Menschen“ gesehen haben. Wenn aber schon die LA. der Parallelstelle als die richtigere betrachtet wird, dann braucht man nicht zu einer so gezwungenen Erklärung seine Zuflucht zu nemen. Nach der griech. Uebersezung daselbst ist כתור = כתואר *(ὡς ὅρασις).* Die fragliche Stelle würde demnach wörtlich besagen: „und du betrachtest mich in dem Ansehen eines Menschen, der höher gestellt ist“; האדם מלמעלה wäre dann ein anderer Ausdruck für הגבר הקם על (1. B. S. 23, 1).

Für eine Textverbesserung, welche Grätz vorschlägt, findet sich eine bestätigende, vollkommen glaubwürdige Bezeugung. S. 42 Anm. 1 wird nämlich vermutet, dass in Jer. 31, 32 gemäss Spr. 3, 3 ועל לוח לבם אכתבנה zu schreiben sei. Diese LA. scheint in spanischen Bibelcodices des 11. Jahrh. vorhanden gewesen zu sein, denn Abraham b. Chija (c. 1100) citirt und interpretirt diese Stelle nach einer solchen

Fassung (ונתתי את תורתי בלבם ועל לוח .לבם אכתבנה תחת אשר כתבתי לאבותם על לוחות האבן אני כותב אותה על לוח לבם ותהיה נרשמת בלבם ולא תשכח מפיהם Hegjon ha-Nefesch ed. Freimann p. 41). Da auch Jer. 17, 1 dieses Bild gebraucht wird, so kann man diese LA. für die ursprüngliche halten. —

Zu תדרכי נפשי עז (Richt. 5, 21), welches der Verfasser (S. 115) unerklärt lässt, ist תרהיבני בנפשי עז (Ps. 138, 3) zu vergleichen. Es ist wahrscheinlich, dass man für das ganz unverständliche תדרכי — תרהבי zu lesen habe. Der Sinn dieser Stelle wäre demnach: „Meine Seele triumphirt im Siegesgefül."

Besondere Aufmerksamkeit widmet der Verfasser der genauen Fixirung der geographischen und chronologischen Daten. Die Chronologie des in diesem Bande behandelten Zeitraums legt er in einer besonderen Note (19) dar. Die Resultate sind aber troz der eingehenden Untersuchung ziemlich schwankend. So ist zunächst die Verworrenheit in den Angaben über die Regierungszeit der beiden Jorame, welche gleichzeitig auf den Thronen von Juda und Israel sassen, nicht genügend aufgeklärt. Entstanden ist dieselbe dadurch, dass der Verfasser der Bücher d. K. über zwei gleichnamige Könige, die in Israel und Juda zwar nicht in derselben Ordnung aber unmittelbar auf einander folgten, zu berichten hatte. Die Nachfolger Josaphats in Juda sind nämlich Joram und Achasja, die des gleichzeitigen israelitischen Königs Achab: Achasja und Jehoram. Gehen wir an die Prüfung der über jeden der hier Genannten gegebenen Daten.

1) Der erste, der in der Periode von dem Tode Achab's bis zum Regierungsantritte Jehu's zur Regentschaft gelangt ist, ist Achasja von Israël, der nach 1 K. 22, 52 im 17. Jahre Josaphats den Thron bestieg und 2 Jahre regierte. Die Angabe 2 K. 3, 1, dass sein Bruder Jehoram im 18. Jahre Josaphat's König wurde, steht damit nicht im Widerspruche, da wie Grätz (S. 470) bemerkt, das Seder Olam dafür die Zahl 19 hat.

2) Jehoram hat nach 2 K. 3, 1, 8, 25 mindestens 12 Jahre regiert. Das zwölfte kann nicht als vollständig angenommen werden, denn Jehoram fiel zugleich mit Achasja, dem Könige von Juda, in dem Kampfe gegen Jehu. Achasja regierte aber nicht mehr als ein Jahr, welches theils mit dem 11. theils mit dem 12. Regierungsjahre Jehorams zusammenfiel (2 K. 8, 25, 9, 29).

3) Die meisten Widersprüche bieten die Daten über den judäischen König Joram dar. Nach 2 K. 8, 17, 2 Chr. 21, 5, 20 regierte er 8 Jahre. Im 5. Jahre Jehorams v. Israël soll er die Regierung angetreten haben (2 K. 8, 16) und im 11. J. desselben ist dieselbe schon in der Hand seines Sohnes (9, 29). Beide Daten sind sicher, da, wie bereits gezeigt, Achasja gleichzeitig mit Joram nach beiläufig einjähriger Regierungszeit starb und Josafat 25 Jahre (1 K. 22, 42), also gleichzeitig mit Jehoram an 5 Jahre, regierte. Joram kann also, wenn wir auch das weiteste Mass annemen, nur 7 Jahre König von Juda gewesen sein, denn bei einer 8jährigen Regierungsdauer hätte ihn der gleichnamige israelitische König nicht überleben können. Eine solche kann nur dann gedacht werden, wenn Joram eine Zeit hindurch zusammen mit Achasja regiert hätte und somit kurz vor dessen Tode gestorben wäre. Einen Anhaltspunkt für diese Anname gibt die in 2 Chr. 18—20 erhaltene Angabe, dass Joram lange Zeit krank war und dass die Zeit, in der er noch lebte aber nicht mehr die Staatsleitung in Händen hatte, mit in seine Regierungsperiode eingerechnet wurde. Dadurch würde es sich auch erklären, dass einmal berichtet wird, Achasja sei im 12. Jahre Jehoram's König geworden (1 K. 8, 28), und einmal, dass dies im 11. Jahre geschah (9, 29). Das erste Datum bezieht sich auf die wirkliche Thronfolge, das zweite auf die Uebername der Regierungsgeschäfte.

4) Die Zeit, in der Achasja seinem Vater folgte, — das 12. Jahre Joram's — scheint auch in der so unerklärlichen Stelle 2. K. 1, 17 angegeben gewesen zu sein. Der Verfasser d. B. d. K. merkte dort diese Notiz über den judäischen Achasja an, um ihn von dem isr. Könige dieses Namens zu unterscheiden. Die Voraussezung, dass beide verwechselt werden können, gründete sich darauf, dass dieser einen Joram zum Nachfolger und jener einen König dieses Namens zum Vorgänger hatte. Der Text wäre dann in folgender Weise herzustellen: וימת (nämlich Ach. v. Isr.) כדבר ה׳ אשר דבר אליהו וימלך יהורם [אחיו] תחתיו כי לא היה לו בן [ו]בשנת שתים [עשרה] ליהורם [מלך אחזיהו בן יהורם] בן יהושפט מלך יהודה.*)

*) Auch in 2. K. 8, 16 scheint der Text eine Lücke zu enthalten, die vielleicht durch folgende Fassung ihre Ergänzung erhielte: ובשנת חמש ליורם בן אחאב מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה [מת וי]מלך יהורם בן יהושפט מלך יהודה.

Der Verf. des Buches d. K., der von hier ab über je zwei gleichnamige Könige, die in Israël und Juda auf einander folgten (Achasja und Joram in Israël, Joram und Achasja in Juda) zu berichten hatte, machte sich hier eine Notiz, die später in ihrer abrupten Form in den Text selbst hineingetragen wurde. Die ganze Stelle dürfte, wenn sie überhaupt vollständig war, dazu gedient haben, die beiden Achasja auseinander zu halten.

In der zweiten synchronistischen Reihe von Athalja bis zum Tode Usia's stimmen die an verschiedenen Orten gegebenen Daten auch nicht immer zusammen. Was die Regierungsdauer der zwei ersten Nachfolger Jehu's betrifft, so ist die Schwierigkeit behoben, wenn 2. Kön. 13, 10 ותשע für ושבע gelesen wird*). Eine viel grössere Lücke zeigt sich 15, 1, wo angegeben wird, dass Usia im 27. Jahre Jerobaam's den Thron bestieg, währenddem sein Vorgänger Amazia nach 14, 17 schon in dem 15. Regierungsjahre Jerobaam's gestorben sein muss. Nach 15, 8 kam Sacharja, Jerobeams Sohn, im 38. Jahre Usia's auf den Thron. Da dieser im 27. Jahre Jerobaam's König wurde, so müsste, wenn Sacharja der unmittelbare Nachfolger seines Vaters gewesen wäre, Jerobaam nicht weniger als 65 Jahre regiert haben, währenddem das 2. B. d. K. nur von 41 Jahren weiss (14, 23). Grätz nimmt im Reiche Juda zwischen Amazia und Usia ein Interregnum von 12 oder 11 Jahren an und theilt Jerobaam eine Regierungsdauer von 61 Jahren und darüber zu. Die Beweise, die er für ersteres vorbringt, reichen abgesehen davon, dass sie sehr schwankend sind, nicht aus, um ein so langes Interregnum zu rechtfertigen. Der erste Widerspruch löst sich dadurch, dass in 2 K. 15, 1 שבע עשרה für עשרים ושבע gelesen wird. Die Wirren nach dem Tode Amazja's (14, 20, 21) werden nicht mehr als 2 oder $1^1/_2$ Jahre gedauert haben, wie auch kaum anzunemen ist, dass Usia bei dem Tode seines im 54. Lebensjahre ermordeten Vaters nicht älter als 4 Jahre war. Das Datum 15, 8 behält seine Richtigkeit, wenn wir annemen, dass im Reiche Israël nach dem Tode

*) Dass die durch die hebr. Buchstaben bezeichneten Ziffern in den bibl. Schriften in Anwendung waren, ist höchst zweifelhaft. Die Stelle 2. K. 15, 30 (S. 475) beweist nichts, da der Text und die Peschittho nur in den in der Schrift leicht zu verwechselnden Wörtern עשרים und שתים variiren und ursprünglich vielleicht שתים עשרה, also beiläufig beide Wörter hier standen.

Jerobaams Zustände eintraten, die die Thronfolge auf lange unterbrachen. Diese füllen einen Zeitraum von 14 Jahren aus und enden damit, dass Sacharja 6 Monate in ungestörtem Besize der Herrschaft ist. Man braucht nur die Schilderung, die Hosea (c. 7) von den Vorgängen in Israël entwirft, zu lesen, um sich eine solche halb anarchische Periode in dem Zehnstämmereiche denken zu können. Dass zwischen Pekach und Hosea ein Intervall liegt, wie G. S. 475 annimmt, ist klar, doch muss man festhalten, dass P. im 20. Jahre seiner Regierung von Hosea ermordet wurde. Dies soll in 15, 30 angegeben werden. Dass hier das 20. Jahr seit Jotam als Datum angenommen wird, während dieser überhaupt nur 16 J. regierte, geschieht vielleicht in Rücksicht darauf, dass der Name Achas' nicht erwänt werden sollte, ehe von dem früheren gleichzeitigen Könige Pekachs, Jotam, die Rede war; indess ist das Datum in der Peschittho anders gegeben.

Bei weiterem Eingehen auf Einzelnheiten dürfte noch Manches, was der Verf. annimmt, sich nicht als stichhaltig erweisen, doch wird man bei den vielen neuen und richtigen Aufklärungen, die hier über manche entweder noch gar nicht berührte oder bisher streitige Punkte in der Geschichte dieses Zeitraums geboten werden, für die wenigen Mängel reichlich entschädigt. Das Nebensächliche umgehend und dennoch auch das Geringste, das zur Beleuchtung und vollständigeren Erkenntniss der historischen Vorgänge dient, beachtend, hat es der Verfasser verstanden, in ebenso sachgemässer als anziehender Darstellung ein treues und lebensvolles Bild dieser schon so oft behandelten Periode der jüdischen Geschichte zu geben.

II.

Jüdisch-arabische Poesien aus vormuhammedischer Zeit. Ein Specimen aus Fleischer's Schule als Beitrag zur Feier seines Jubiläums von Franz Delitzsch. Leipzig, Dörffling & Franke, 1874. 8⁰. (4 + 40 S.)

Zunächst eine Gabe der Huldigung, die der Schüler dem „Lehrer ohne Gleichen" dem gefeierten Meister der orientalischen Wissenschaft,

Professor Fleischer, zu seinem Jubeltage darbringt, hat diese Schrift den weiteren und allgemeineren Zweck, das Studium der jüdisch-arabischen Geschichte und Literatur, die zum grossen Theile noch unerforscht ist, von Neuem anzuregen. Uebrigens trägt diese Schrift wie jede echt wissenschaftliche Arbeit ihren Zweck in sich und ist dadurch ihr ein bleibender Wert gesichert. Wir erhalten in ihr nämlich eine ebenso klare als ausführliche Darstellung des ersten jüdischen Schriftstellers in arabischer Sprache, des unter seinen Stammesgenossen fast unbekannten aber bei den Arabern noch heute in grossem Ruhme stehenden Dichters Samauel Ibn Adija, der, etwa ein Jahrhundert vor Entstehung des Islams lebend, durch seine sprichwörtlich gewordene Worttreue und seine zu den Perlen arabischer Poesie gehörenden Dichtungen sich ein hohes Ansehen sowol bei seinen Zeitgenossen als auch bei späteren Geschlechtern erworben hat. Ueber seine Thaten finden sich bei Abulfeda und im Kitab algani ausführliche Berichte, die der Verfasser (S. 3—7) in deutscher Uebersezung mittheilt und durch Zusammentragung weiterer Angaben bei anderen arabischen Schriftstellern ergänzt. Den Hauptthcil der vorliegenden Schrift bildet die Uebersezung der Kaside in der ersten Pforte der Hamasa, die Samauel zum Verfasser hat, und der dazu gehörenden Erläuterungen Tebrizis (13—30). Dankenswert sind die Mittheilungen über die Familie Samauels, aus der mehrere Dichter (seine Söhne Assureh und Garid und sein Enkel Suba) und Schriftsteller (Darim Sohn Ikal's, Sohn Habib's S. 5) hervorgegangen sind, und Bemerkungen über manche Einzelheiten, die der Aufklärung bedurften. Dass der Name Hêja, den Samauel's Vater führte, mit dem talmudischen חייא identisch ist (S. 34) ist als sicher anzunemen, eine Nebenform desselben ist der Name Hai (האי) und aus dem hier dem He folgenden Alef zu ersehen, dass die Aussprache von חייא Chaja (nicht Chija) lautete (vgl. auch Rappaport Einl. zu Abraham b. Chija's Hegjon ha-Nefesch S. LIII, Ben Chananja 9, Forschungen S. 60). In Samauel's, wie überhaupt in den jüdisch-arabischen Dichtungen der vorislamischen Zeit findet sich kein Anklang an jüdische Lehre und Sitte, doch liegt darin keine absichtliche Verläugnung. Samauel betont gegenüber dem Gerede, dass er und die Seinen „dunkelumhüllten Geschlechtes“ seien (S. 17) ihre Herkunft von edlem Stamme:

Wir sind rein, nicht getrübt; es lichteten unseren Adel
Frau'n hochbürtiger Frucht, Männer erlesenen Geblüts
Regen aus Silbergewölke sind wir, in unserem Stammhaus
Ist kein Blöder und kein Geiziger, zu uns gezählt.

Der Regen ist hier, wie der Scholiast in zweiter Reihe bemerkt, ein Bild der Freigebigkeit. Spr. 25, 14 ist der Regen symbolische Bezeichnung des Geschenkes. Hosea 6, 4 wird von Gott erbeten, „dass er wie der Regen komme, wie der Spätregen, der die Erde erquickt". Mit dem Epitheton „das Himmelswasser", mit dem Elmundhir zubenannt wurde, weil er in Zeiten der Dürre dem Elend der Leidenden abzuhelfen pflegte, lässt sich der Name des Arabers Geschem (Neh. 2, 19 u. d. 6, 6 Gaschmu) vergleichen. Die „Schwerter, gewohnt, nicht eher in die Scheide zu kehren, bis sie Schaaren von Volk vertilgt" (S. 27) erinnern an das Schwert Sauls, das nie „leer zurückkehrte" (2. Sam. 1, 22). — S. 6 theilt der Verfasser eine Stelle aus den Gedichten Garîr's mit, in welcher dieser den Eindruck einer Wüstenei oder einer Trümmerstätte mit dem Eindrucke vergleicht, den ein jüdisches (hebräisches) Manuscript auf den Beschauer macht. Jene sehe so aus „כאן אחא אליהוד יחוט וחיא בכאף פי מנאולהא ולאם" „wie wenn ein Judenbruder (d. i. ein Jude) ein Offenbarungsbuch mit Kâf und Lâm schreibt". Hier sollen offenbar Buchstaben genannt sein, die über die Zeile hinausgehen und so den Blick verwirren. Dann würde es sich empfelen, בקאף für בכאף zu lesen, indem ל und ק die einzigen Buchstaben des hebräischen Alphabets sind, die diese Eigenschaft haben. Es ist übrigens auch möglich, dass der Dichter, um einen Vers zu gewinnen, das Wort בקלם (cum calamo) in בקאף ולאם zerlegte und dieses gar nichts Besonderes ausdrücken soll. In änlicher Weise sezt Jehuda b. David Ibn Jachja (um 1400 in Castilien, Zunz Literaturgesch. S. 514) des Reims halber in seinem יהודה וישראל beginnenden Klagegedichte für den Gottesnamen שדי die Namen der Buchstaben, aus denen er besteht. Die betreffende Strophe lautet:

חסרה זכירת צור ה׳ צבאות, יה ואלהים ואל, ושין דלית ויוד
חסרה נבואה בי, ונסתם כל חזון, אורים וגם תומים, וצירוף שם בסוד

(„Es felt die Anrufung des Horts, des Herrn Zebaot — des ewigen allmächtigen Gotts — der genannt wird Schin, Dalet und Jod (d, i. Sch-adda-j.)

Es felt der prophetische Geist — verstummt ist jede Weis-

sagung — keine Urim und Tumim mehr — niemand kennt das Geheimniss. Gott! —)

Bei der pleonastischen Ausdrucksweise dieses Verses, in welchem ja auch פי מנאולהא nur Lückenbüsser ist, ist es gar nicht unmöglich, dass der Dichter das Prädicat durch eine Bestimmung ergänzte, die man in der gewöhnlichen Rede nicht auszudrücken braucht.

III.

Ein Commentar zur Chronik aus dem 10. Jahrhundert, zum erstenmal herausgegeben von Raphael Kirchheim, nach den Handschriften: A. der Universitäts-Bibliothek in Rostock No. 32, B. der königlichen Bibliothek in Turin No. 124, C. der königlichen Bibliothek in München No. 5, (als Manuscript gedruckt) Frankfurt a. M. 1874 (hebr. Titel פירוש על דברי הימים מיוחס לאחר מתלמידי סעדיה גאון) 8⁰. 60 S.

Verdiente diese Schrift schon wegen ihres Alters und ihrer Seltenheit an's Licht gezogen zu werden, so wird ihre Herausgabe noch mehr durch den nicht unerheblichen Wert ihres Inhalts gerechtfertigt. Wir erhalten in ihr den ältesten Commentar zu den wenig gelesenen und noch weniger erklärten Büchern der Chronik, der nicht nur für das Verständniss der schwierigen Stellen daselbst viel neues und brauchbares Material darbietet, sondern auch manche weitergehende Erörterungen enthält, die an und für sich beachtenswert sind. Der Verfasser desselben macht von der haggadischen Auslegung der Namen vielfach Gebrauch und führt selbst diese Interpretationsmethode weiter, indem er, wo mehrere Namen einen gleichen etymologischen Gehalt haben, darauf schliesst, dass sie nur in verschiedenen Worten eine und dieselbe Person bezeichnen. Dennoch aber sind ihm die im Talmud und in den Midraschim vorkommenden Deutungen nicht immer massgebend. „An diesem Zeichen erkennst Du an den Schrifterklärern“, sagt er gegen Ende des Buches (S. 55), „welcher richtig commentirt und welcher unrichtig. Wer zuerst den einfachen Wortsinn in kurzer Rede darlegt und dann manche Deutung unserer Lehrer anführt, der geht richtig vor. Das Gegentheil zeugt von Stupidität.“ Dass der Verfasser sich über einzelne Stellen mit unverhältnissmässiger Ausführ-

lichkeit verbreitet, währenddem er andere, ja sogar ganze Kapitel, mit Stillschweigen übergeht, ist ein Beweis dafür, dass er Dinge, die jedem kundigen Leser selbstverständlich sind, nicht niederschreiben und nur da, wo ihn tiefere Untersuchung zu nicht auf der Oberfläche liegenden Resultaten geführt hatten, sie mittheilen wollte.

Die Autorschaft dieses Commentars ist nicht klar. In einem Epigraphe am Schlusse des Werkes wird gesagt, dass Jiram Ha-Magdieli, dessen Ansichten auch im Texte (S. 9, 15, 22, 27) angeführt werden und Meir Ha-Adricli daran gearbeitet hätten.*) Wahrscheinlich soll dies eine Mystification sein, die den eigentlichen Namen des Verfassers verhüllen und ihn doch andeuten soll. יראם und מאיר scheinen eine Person zu bezeichnen und dann dürfte, da das Vaterland dieses Werkes unzweifelhaft Nordafrika ist,**) עדריאלי auf die Stadt Draa (דרעא) als Heimatsort des Verfassers hinweisen. Der eigentliche Verfasser dieses Werkes, das sich als das Product einer Schule darstellt, hätte demnach Meir v. Draa geheissen.

Als das Zeitalter kann man das 10. Jahrh. und zwar die zweite Hälfte desselben ansehen, da in der Notiz, welche dem auf alte Traditionen zurückgeführten Excurse über die Priester-Ordnungen vorangeht, von Saadja (892—942) wie von einem der Vergangenheit angehörenden Gelehrten gesprochen wird***) und dem Verfasser die von

---

*) בספר הזה נתעסקו בו יראם המגדאלי ומאיר מעדריאלי פרטן חרטן בשבילי כללות חרטן בנקרת צורים להעמידן וכו'. So ungefähr dürfte diese in barbarischem Hebräisch geschriebene Bemerkung ursprünglich gelautet haben. Der Copist in Cod. Turin verwandelte יראם..מאיר מעדריאלי in אברם בן מאיר ן' עזרא und kam so auf die von K. (Einl. S. 4) in ihrer ganzen Falschheit dargezeigte Vermutung, dass Ibn-Esra diesen Commentar verfasst habe. Ob der Commentar zur Chronik in der Ausgabe der Hagiographen Neapel 1487 aus dem vorliegenden ein Auszug sei (Zunz z. Gesch. u. Lit. S. 566, ist noch zu untersuchen.

**) Darauf führt die häufige Anführung der Kairuaner (vgl. besonders S. 18) Saadja's und Jehuda b. Koreisch's.

***) Diese Notiz ist nicht ganz correct erhalten. Für וכ״ד לב דעות למסמסת מעמר ist wol zu lesen וּגְדוֹלָה דעות למסמסות מֵעֳמֶר (מסמתא ist das aram. Wort für עֵזָרָה). Die mehrfach bezeugte Angabe, dass Saadja Jahre lang in Verborgenheit oder Zurückgezogenheit lebte, ist vielleicht daraus zu erklären, dass er eine persönliche Begegnung mit den Karäern vermeiden wollte (vgl. Sahal b. Mazliach's Sendschreiben bei Pinsker Lik. Kadm. S. 37 ובא חדר בחדר להחבא)

Menachem b. Saruk (Machberet S. 1) aufgestellte grammatische Formel שמלאכ"תו בי"נה bekannt ist (S. 5, 21, 25). Auf eine Besprechung der vielen interessanten Einzelnheiten, welche dieser Commentar darbietet, brauchen wir hier um so weniger einzugehen, als der gelehrte Herausgeber ihn mit zalreichen kritischen Bemerkungen und Nachweisen ausgestattet hat, welche den exegetischen Standpunkt des Verfasser und sein Verhältniss zu der rabbinischen Literatur sowol als auch zu jüngeren Schrifterklärern hinlänglich beleuchten. Es ist hier ausser einigen Textverbesserungen*) in der im Paitanstyle geschriebenen Einleitung nur noch Weniges nachzutragen.

Die an zwei Orten (S. 4 u. 23) ausgesprochene Bemerkung, dass das präpositive ל zuweilen das מ vertritt, wie in לעגלות (Hos. 10, 5) für מעגלות und mehreren anderen als Beispiel angeführten Stellen, macht auch der Zeit- und Landesgenosse unseres Commentators, David b. Abraham Alfasi (bei Neubauer notice sur la lexicographie hebraique p. 69), der aber mit Ausname von אמרי לי (Gen. 20, 13), das bei beiden sich findet, andere Beispiele beibringt (vgl. auch Parchon ed. Stern 1a). — In dem Nachweise, dass Kaleb b. Jephuneh ein anderer als K. b. Chezron ist (S. 11) soll auch dargethan werden, dass Ch. unmöglich das 170 Lebensjahr erreicht haben könne, wie aus der Anführung von 1 Chr. 2, 21 zu ersehen ist. Man wird demnach das in Frage stehende צ vielleicht in אז zu verwandeln haben. „Chezron lebte ja nicht mehr zu dieser Zeit.“ — Die auch S. 5 und 29 hervorgehobene Eigentümlichkeit, dass א und ע verwechselt werden, leitet den Verfasser S. 13 darauf hin, in Spr. 12, 6 אֱרָב דָם (das wahrscheinlich aus תְּאַבְּדֵם entstanden ist) = עָרֵב דם aufzufassen, ערב להם דברי צחנות. Das monströse צחנות scheint ein corrumpirtes עוונות zu sein. Die Schriftstelle sollte also besagen: angenem sind ihnen sündhafte Reden. Diese Erklärung mag auch als eine Probe des exegetischen Geschmacks gelten, der unsern Commentator kennzeichnet. — Die Ansicht, dass Anani (1. Chron. 3, 24) den König Messias bezeichne, haben unter Hinweis auf Dan. 7, 13 auch Genesis-Hagada c. 44

*) S. 1 Z. 2 für עיטרה מועה vielleicht נטורה מעונה, Z. 5 erfordert der Reim f. נחתמים ein anderes Wort (נסתרים?) Z. 6 f. פיני viell. פני oder פלגי, S. 2 Z. 4 f. ומפולש l. ומפורש, Z. 6 f. בסיקור l. בסדור, f. ברומה l. ברומה, S. 3 Z. 4, 5 נפשי — מקרם ist richtig, vgl. Targum zu Amos 7, 4, Z. 4 v. u. f. וגרוץ l. וגרוץ. Auch im Texte S. 8 Z. 9 ist בירושתם f. בשרותם zu lesen.

und Tanchuma Toldot No. 14. In lezterem Buche haben manche Texte die Bemerkung עד כאן דברי הימים („bis hieher reicht die Geschlechterreihe der Chronik"); dasselbe behauptet auch der Commentator (ומכאן ואילך אין עוד חשבון למלכות בית דוד ולכן הופסק) — S. 20 identificirt der Verf. אורי und ירוח (1. Chr. 5, 14) weil beide Namen, die er für Appositionen zu אביחיל hält, eine Beziehung auf das Licht (אור u. ירח) enthalten. — Den Namen ס' הישר, den S. 25 die Gen. hat (vgl. Vorw. S. 8) kennt auch das ס' החינאן (edirt von Derenbourg unter dem Titel manuel de lecteur p. 111) — S. 31 ist die LA. ואין לכרות die richtige. Es wird nämlich angenommen, dass mit בן הסנואה (1 Chr. 9, 7) die Geschlechtsreihe nicht abgebrochen ist, sondern, indem שפטיה (v. 8)derselbe ist, der Neh. 11, 7 מעשיה heisst, hier wieder fortgesezt wird. In demselben Sinne gebraucht der Commentator dasselbe Wort auch S. 22 הנה כרת הדבר עד שמר ולמעלה היה כורת הדבר עד עשיה בנו. — Die Boraita über die Lagerpläze der Levitenfamilien (S. 35) findet sich bis auf den Anfang in weiterer Fassung in ברייתא דמלאכת המשכן ed. Scheyer c. 13; das Citat aus מכילתא אחריתי (S. 49) stammt aus der Tosefta (Sota c. 1).

Die Dankesgabe, die Hr. K. mit vorliegendem Werke „seiner Jugendliebe", der jüdischen Wissenschaft, beim Eintritte in sein green old age dargebracht, wird sicherlich von allen Kennern derselben gerne entgegengenommen, und wir wenigstens wollen sie nicht als ein Abschiedsgeschenk betrachten, das uns den Verzicht auf weitere Gaben seiner literarischen Thätigkeit gebietet.

IV.

Iggeret Teman oder Sendschreiben des R. Mose b. Maimon an die jüdische Gemeinde Jemens, verfasst in arabischer Sprache im Jahre 1172 und übersezt in's Hebräische 1210 von Samuel Ibn Tabon. Nach einer Handschrift im Besize des Herrn Dr. A. Jellinek, Predigers zu Wien. Kritisch beleuchtet und mit Anmerkungen nebst Einleitung versehen von David Hollub. (Separatabdruck aus Ha-schachar V). Wien 1875. (auch mit hebr. Titel.) 8°. 66 S.

Dieses Sendschreiben, davon Geiger (Mose b. Maimon S. 28—36) eine ausführliche Skizze gegeben, liegt uns hier in der ältesten und,

nachdem sie nicht Censoren in die Hände gefallen, auch vollständigsten Uebersezung des arabischen Originaltextes vor. Wir sind durch die Einsicht in dieselbe in den Stand gesezt, manche Stelle, welche in der bisher bekannt gewesenen Uebertragung Nachum's v. Maghreb, unverständlich war, in ihrem rechten Sinne zu erkennen, und der Herausgeber hat durch eine sorgfältige Vergleichung beider wie auch durch sonstige Anmerkungen nüzliches Material dazu beigebracht. Die gereimte Einleitung zu dem Sendschreiben, die schon Maimuni in hebr. Sprache geschrieben, bietet bis auf die arab. Ueberschrift, die im N'schen Texte felt, nur einige unwesentliche Varianten dar*). — S. 16 emendirt der Herausgeber הנביאים in והמבינים. Er hat diesen Saz mit der Fassung des N'schen Textes nicht verglichen, welche bereits המבינים hat. Aus derselben ist auch zu ersehen, dass ועברו in יעברו zu verbessern ist. Auch für ולא יוח ist ולא יזהר zu sezen und der Feler wol durch den Anstoss an das folgende mit ר beginnende רק entstanden. — S. 18 Anm. 55 bemerkt der Verfasser, dass ולא זה יצלח im N'schen Texte weggelassen ist. Dieses ist aber nur in der ihm vorgelegenen Editio Prag der Fall, Editio Basel hat dafür ולא זה. Auch der folgende Saz ist unklar, wenn nicht בשם in השם (N. הבורא) und התמיד in תתמיד emendirt wird. Z. 10 das. ist באמת in האמת und 16 באמרתי in כאמרתו zu verbessern. — Das Urteil Maimuni's über die Tendenz der von Jesus gestifteten Lehre, das wir hier S. 18 lesen, ist in den jüngeren Editionen der N'schen Uebersezung (ed. Hanau 10, Prag 60 b) bis auf eine geringe Spur ausgemerzt. In der ed. princ. felt blos sein Name. Wir sezen beide Texte, die sich gegenseitig erklären und ergänzen, hieher:

Ed. princ. 94 b, 95 a.	Tibbon'sche Uebersezung S. 18.
והודיע ברבים ששתי התורות מאת ה׳ וכוונתו לחדש הספק ולהכניס מבוכה בלבותינו בהיות התורה אחת הפך האחרת ושתיהן מכוונות לאלוה	ושתיהן מיוחסות לאל אחר ויהיה מבוא לאבוד זו וזו בתחבולה נפלאה אשר יעשה האיש הרע מאד שהוא

*) Das Wort ומשנים (S. 14) hat auch Maghrebi in der Ed. princ. (תעלומות חכמה 98 b). Es kann, da es mit איתנים in Reimverhältniss steht, nicht geändert werden. Ueber die Bedeutung desselben vgl. die Jahrb. I S. 13 Anm. 18 bezeichneten Talmudstellen.

ישתדל להרוג שונא עם התקיימו הוא
וכשילאה ישתדל בענין שיהרג הוא
עצמו ושונאו ותחלת מי שמצא זה הדעת
היה ישו הנוצרי והוא מישראל והוא
אע"פ שהיה אביו גוי ואמו ישראלית
העיקר בידינו גוי ועבד הבא על בת
ישראל הולד כשר ואולם נקראהו
[ממזר] להפליג חרפתו הוא הביא
ליחשוב שהוא שלוח מהשם לבאר
ספקות התורה ושהוא משיח היעוד
לנו על יד כל נביא ופרש התורה
פירוש מביא לבטול כל התורה וכל
מצותיה והתר כל אזהרותיה לפי מה
שכיון והרגישו החכמים לכונתו קודם
שיתחזק פרסומו באומה ועשו לו
הראוי לו.

אחד להיות זה מבוא ושער לסתור
תורתינו הוא ותורתינו אנחנו (?) ויש
לך לתמוה מרב התנכלו שמחשבת
האיש המזיד הזה היתה להרוג אויבו
ולהחיותו ובראותו כי לא עלתה לו
מחשבתו התנכל בעצה אחרת להיות
סבת הריגתו ואבידת אויבו ותחלת
הנכשלים בעצה הזאת [היה ישו
הנוצרי] והוא מישראל ואעפ"י שהיה
אביו גוי ואמו ישראלית מפי השמועה
למדנו גוי ועבד הבא על בת ישראל
הולד כשר וזה שנקרא אצלינו ממזר
נקרא על דרך ההפלגה שהטועים
האלו אמרו שהוא שלוח מאת הבורא
לבאר ספקות התורה ואמרו שהוא
[המשיח] שהבטיחנו הבורא על יד
נביאיו והוציא התורה לעניינים אחרים
וסבר בה סברות המביאות לבטל
הדת כולה ולהפר כל מצותיה ולעבור
על כל אזהרותיה על הדרך לפי
כוונתו שהתכוון וכשהתבאר לחכמים
חפצו וכוונתו עשו בו כפי הראוי
לעשות קודם שיתישב ויתפרסם נכולו
וכוונתו באומתינו.

M. spricht hier die Ansicht aus, dass Jesus, den er entgegen einer vulgären Tradition nach Jebam. 45b für einen legitimen Sohn seiner Eltern erklärt, durch die Behauptung, es gebe zwei Lehren, welche von Gott stammen, die religiöse Anschauung zu verwirren und auf diesem Wege das Judentum zu stürzen gesucht habe. Er meint ferner, dass das n. T., das erst in später Zeit zusammengetragen wurde, auf Jesus zurückgeführt wurde, aber nicht im Sinne seiner eigentlichen Lehre abgefasst sei (ולזמן ארוך עמדה דת מיוחסת אליו באומות מבני עשיו שלא היתה כוונתו אליה ולא עלתה כמו כן במחשבתו*). Die Stelle, die von

*) So lautet dieser Passus im N'schen und änlich im T'schen Texte. Die Worte מבני עשיו felen in der Ed. Prag, aber nicht in Ed. Basel und Ed. Hanau. Holub bezieht diesen Ausspruch unnötiger Weise auf die manichäische Lehre.

dem Stifter des Christentums handelt, scheint auch Geiger S. 30 nur aus den jüngeren verstümmelten Texten bekannt gewesen zu sein — S. 19 ist לנפתה, für לחינוק bei Nahum, ein Uebersezungsfeler. Im Originaltexte stand wol פתי (arab. „Jüngling"), das Tibbon mit hebr. פתי (der Einfältige) verwechselte (vgl. den Ausspruch des Midr. שכן בערביא קורין לינוקא פתיא bei Ad. Brüll fremdsprachl. Redensarten S. 99) — S. 20 Z. 5 muss für תורותם, das hier keinen Sinn hat, תוכותם (N. הפנימיות) „ihr Inneres" gelesen werden; ebenso steht das. Z. 5 u. 9 v. u. zweimal fälschlich בתורה für בתוכה (N. בפנימיות). — Daran, dass zur Zeit M's eine persische Pentateuchübersezung, von der in diesem Sendschreiben gesprochen wird, vorhanden gewesen sei, hat bereits Geiger S. 69 gezweifelt. Die ganze Angabe von der Uebertragung des Pentateuchs in vier verschiedene Sprachen (syrisch, persisch, griechisch und lateinisch N. ללשון ארמית וללשון פרס וללשון יון וללשון לעז T: השידיאן והפרסי והיוני והלועז) ist als wertlos anzusehen, da sie wahrscheinlich nur eine zu apologetischen Zwecken umgeänderte Entlehnung aus Sifre II, 343 ist. Sehr richtig ist die Bemerkung des Herausgebers S. 28, dass שבק לאין daselbst (bei N. שבקלון) = שבקוראן ist, wonach hier der Koran erwähnt wird. Die Behauptung der mohammedanischen Theologen, dass durch במאד מאד (1. B. M. 17, 12), dessen Buchstaben denselben Zalenwert wie die des Namens מחמד darstellen, Mohammed's Sendung vorher verkündet sei, weist auch Ibn-Esra (kurzer Comm. zu Exod. 1, 2 ed. Reggio S. 6) zurück. — S. 33 werden als Propheten der Araber genannt: עמר ווידי ופיירי In עמר erkennt man bald Omar, (vielleicht O. II.), וייד ist vielleicht Zeid Ibn-Ali, der Stifter der Sekte der Zeidizeh (Weil Geschichte der Chalifen I 625—627 II S. 40); פיירי könnte dann Djafar Ibn-Mohammed sein, der, nachdem die Schiiten mit Zeid unzufrieden waren, an seiner Stelle als Imam gewählt wurde (es wäre demnach וגייפר für ופיירי zu lesen.) Nach Anm. 151 war hier auch ein גלים genannt, von dem aber im Texte nichts erwähnt ist. — S. 43 wird ein Sprüchwort angeführt: והנטבע בכל חבל יתלה. „Der Ertrinkende hängt sich an jedes Seil." Der Herausgeber hat (A. 203) hier etwas Unverständliches erblickt. — S. 46 drückt M. seine Ansicht, dass auf die Anname, als ob der Ankunft des Messias gewisse Anzeichen vorangehen würden, nichts zu geben sei, in folgenden Worten aus ואולם שער גוראן וזולתם מן הענינים הדומים להם הם ענינים חלושים מאד מאד מהם מיוחסים אל

אבל האות של שעינרון ומהם משלים וחדות .חו"ל ואינם להם (N. hat שער גראן (חולתו וכו'). T. hat hier die richtige LA. und ist mit שער גראן wol das Thor Girun in Damaskus gemeint, dessen Einsturz nach mehreren messianischen Apokalypsen (vgl. darüber die trefflichen Nachweisungen Steinschneiders in Ztschr. d. DMG. 28 S. 639—645) als ein Vorzeichen für den Fall der mohammedanischen Herrschaft anzusehen ist*). In änlichem Sinne wie hier spricht Maim. sich auch in H. Melachim 12, 26 gegen die Messias-Hagadas aus. — S. 48 Z. 1 v. u. ist וסוף דבר שזה האיש an bereits von dem in Jemen aufgetretenen Messias die Rede. Dieser Saz bedarf nicht der vom Herausgeber eingeschalteten Ergänzung; es ist bloss der Schlusspunkt wegzulassen und לו אמר זה zu lesen (vgl. d. N.'schen T.); בזויה daselbst (N. בקלות) ist vielleicht aus בהוייה entstanden. — S. 49 Z. 8 ist ganz corrumpirt; es ist zu lesen המרבה לצערינו ולהוציא רבים מדתם והמתחכמים להרע וכ'. — Es finden sich noch einige offenbare Text- (viell. Druck-) Feler**), im Ganzen jedoch hat der Herausgeber das Verdienst, dass er diese Schrift in gehöriger kritischer Ausstattung veröffentlicht hat.

Eine willkommene Zugabe ist der Excurs über die verschiedenen Berechnungen des Erlösungsjahres (S. 53—66); demselben Thema hat vor ihm auch Zunz in Geigers Zeitschrift (9 S. 104) eine Abhandlung gewidmet, wovon der Herausgeber wol nichts erfahren hat. Seine Arbeit zeigt übrigens von Fleiss und gründlicher Sachkenntniss und ist nur zu wünschen, dass die Anerkennung, die ihr gebührt, ihr in vollem Masze zu Theil werde.

---

*) Bemerkenswert ist, dass auch der Tanaite R. Jose b. Kasma, als seine Schüler ihn fragten, wann der Davidssohn kommen werde, die Antwort gab „Bis dieses Thor fallen, aufgebaut werden und wieder fallen wird, und man wird es nicht aufzubauen im Stande sein, bis der Sohn David's gekommen ist" (לכשיפול השער הזה ויבנה ויפול ואין מספיקין לבנותו עד שבן דוד בא) (Synh. 98a). Nach Raschi (in En-Jacob) wäre hier von einem Thore Rom's die Rede, in welchem nach einer früheren Mittheilung der Messias weilt (והיכא יתיב אפיתחא דקרתא; F. J. hat רומי für קרתא). Sollte dies nicht mit der späteren Sage von dem Falle des Girun-Thores in Damaskus zusammenhängen?

**) S. 24 Z. 1 v. u. für לבוש l. שבוש; S. 27 Z. 3 v. u. für שחוק עצמו l. שחיק עצמות. S. 28 Z. 8 v. u. f. אמר l. אמרו, S. 48 Z. 23 v. u. f. בשעותם l. בכעָנתם.

V.

ספר יחוסי תנאים ואמוראים... הועתק מכ״י הנמצא בעקד ספרי הבאדלעייאנא באקספרד יוצא לאור ע״י חברת מקיצי נרדמים עם מראה מקומות להענינים הבאים בו ומעט תיקוני הטעות שנפלו בו ע״י הסופרים מאת רפאל נטע ראבינאוויץ Lyck, 1874. 8⁰. 2 + 12 Bl.

Man wird dem Vereine Mekize Nirdamun, der bereits mehrere wichtige Werke der älteren hebr. Literatur in die Oeffentlichkeit gebracht hat, gewiss Dank dafür wissen, dass er mit vorliegendem Hefte den Abdruck des aus der Oppenheimer'schen Bibliothek stammenden und gegenwärtig in der Bodlejana aufbewahrten Talmudisten-Lexikons begonnen hat. Auch ist Hr. Rabbinovicz, dem die Revision des Textes und die Nachweisung der darin angeführten Stellen übertragen wurde, zu dieser Arbeit völlig berufen. Wir wundern uns jedoch, dass man, obzwar der Oppenheimer'sche Codex wol der ältere ist,*) nicht auch das Manuscript der Michael'schen Bibliothek, davon schon Zunz (zur Gesch. und Literatur S. 163) Nachricht gibt, bei der Edition des ohnehin ganz corrumpirten Textes zur Vergleichung herangezogen hat. Ob dieses nun selbst nur eine aus dem Oppenheimer'schen Codex angefertigte Copie ist, da es am Anfange und am Ende ebenso defect ist wie derselbe, ist nur durch eine nähere Untersuchung zu entscheiden. Die Identität beider Werke — der Titel אנגרון bei Steinschneider Kat. der Michael'schen Bibliothek S. 6 scheint dem Inhalte des Werkes, dessen Verfasser auf sein ס' אנגרון verweist, entnommen zu sein — lässt sich schon aus der von Steinschneider in Ozar Nechmad II, S. 29—31 gegebenen Probe erkennen, indem daselbst auf die Erklärung von תרגימא im Art. ביריא verwiesen wird, die wir in dem vorliegenden Hefte unter diesem Worte finden. Auch bezeichnet der Verfasser dort wie im Art. הלל בריה דרשב״ג (Vorr. S. 1) Samuel, den Vater R. Jehuda's der Frommen, als den Oheim seiner Mutter. Dem Editor ist

---

*) In dem handschriftl. Catalog d. Oppenh.'schen Bibl. (in meinem Besize) wird dieses Werk in folgender Weise vorzeichnet יחוסי תנאים ואמוראים מהגאון א׳ והוא ס׳ יקר אערך מביא הסדר תנאים ואמוראים כסדר א״ב כל א׳ מה שחירש ואמר בתלמוד ומפלפ׳ בהן בדבריהם ג׳ כרכים גדולים עד אות יו״ד ועד בכלל. והשער נשרף בפרו״ם כלה. חבל על דאבדין. Demnach waren ausser den drei Ländern, die Oppenheim besass, noch mehrere vorhanden, die bei dem grossen Brande in der Judengasse in Frankfurt am Main (1710) untergegangen sind.



dies Alles unbekannt geblieben. Zunz hat übrigens (Literaturgesch. S. 325), nachdem H. J. Michael ihm bereits früher mitgetheilt, dass der Verfasser ein Bruder des R. Meir v. Speyer gewesen (z. Gesch. a. a. O.), R. David b. Kalonymos b. Meir (c. 1223) als denselben erkannt. Wir müssen mit der Anname dieser Vermutung allerdings noch zögern, bis für H. J. Michael's Mittheilung, die doch nur diesem Werke entnommen sein kann, die Quelle vorliegt. Es wird aber dann auch noch zu untersuchen sein, ob unsere Tosafot zu Sota nicht dem Verfasser dieses Lexikons angehören, da 40b ומורי הרב ר' מאיר בר קלונימוס und 22a מורי אחי הר"ם angeführt wird und der Verfasser auf seine Tosafot zu Sota verweist (Einl. S. 2.)*)

Soweit aus den bereits vorliegenden Artikeln (von בר נתן bis zum Ende des Buchstaben ב') zu ersehen ist, lag es weniger in der Absicht des Verfassers, ein biographisches Lexikon zu liefern oder zu dem Namen eines jeden Autors die sämmtlichen diesem angehörenden Aussprüche zu verzeichnen, als vielmehr einzelne Säze derselben gründlich zu erörtern. Dennoch ist die Anführung von Nachrichten über die Lebensgeschichte der Talmudisten ein wesentliches Moment seiner Arbeit. Ein eigentliches System tritt nicht hervor, aber durch ein methodisches Studium des Talmuds, wie es für eine solche Arbeit erforderlich ist, ist der Verfasser auf manche Entdeckungen geführt worden, die das innere Gefüge dieses monumentalen Literaturwerkes näher erkennen lassen. So findet er (sv. בר פדיא 2a), dass die Aussprüche der babylonischen Lehrer denen der palästinischen vorangestellt sind, und (sv. בחירה 10a), dass bei der Benennung der Autoren, die nicht immer gleich ist, nach gewissen Regeln vorgegangen wurde**) u. dgl.

Manche Angaben, deren Quelle nicht angegeben ist, bedürfen noch näherer Ermittlung. So wird 3b von Bar-Kappara berichtet, dass 12 Frauen seine Ernährung übernommen haben, damit er sie später eheliche (ומפורש באגדה שי"ב נשים היו לו וקבלו עליהן לפרנסו כדי שישא אותן מרוב חכמתו), wofür kein Beleg vorhanden ist. Sollte der

---

*) Die ungewöhnlich häufige, ja fast regelmässige Besprechung der Stellen in j. Sota zeigt, dass diese Tosafot nicht von demselben Verfasser wie die übrigen sein können.

**) כלל זה תתפוש כל מקום שתמצא במשנה או ברייתא לא ישנה בר (l. בו) אלא בן הוי. Für שם הלתי das. ist שם הלווי „Begleitname“ zu lesen.

Verfasser hier die Geschichte von den 12 Wittwen (J. Jebamot 4, 12) im Sinne gehabt haben und es ihm durch eine andere LA. oder sonst wie bekannt gewesen sein, dass der zur Leviratsehe verpflichtete Schwager Bar-Kappara war? Die Citate (Jalkut II, 143 Or. Sarua I, 638) lassen davon nichts merken; Bar-Kappara spricht sich (b. Jebam. 109 a) überhaupt gegen die Eingehung der Schwagerehe aus.

Der Verfasser hatte in manchen Talmudstellen andere Lesearten und dies gibt, da das Buch zumeist aus Anfürungen solcher besteht, demselben einen besondern Wert. So scheint der Artikel בר בר שמן (4a) auf eine solche LA. für דבין בר שבא (Chul. 48a) hinzuweisen. In Bechorot 18b hat er für אמר ר' אמי חור בו ר' טרפון richtiger א"ר בידיא א"ר אמי ח' ב' ר' ט' (vgl. Succa 27a, 34b). Zu dem Ausspruche R. Jose b. Elieser's Sifre I 84 כאדם שמושיט אצבעו לתוך עינו ומחטטו hat er den bei uns felenden Nachsaz כך כל המודש ליש כאל סוף נוטל שלו מתחת ידו erhalten (10a), doch darf man sich von dem corrupten Zustande, in dem sich der Text dieses Lexicons befindet, nicht beirren lassen. S. 8b wird aus dem „Jeruschalmi" eine Boraita angeführt, die mit den Worten יהושע שופטים beginnen soll. Der Herausgeber bemerkt mit Recht, dass sich in der p. Gemara eine solche Stelle nicht findet und es auch unerfindlich sei, was der Verfasser hier bemerken wollte. Allein 2 Feler haben hier diese ganz einfache Erörterung unverständlich gemacht. Eine Zerlegung des Wortes בירושלמי in einzelne Bestandtheile (בירו של מי) lässt es sofort erkennen, dass es aus סדרן של נבי[אים] entstanden und hier nur die bekannte Boraita (bab. bat. 14b) citirt ist. Emendirt man noch לשכר Z. 7. in לסדר, so kann man über den Sinn der von dem Verfasser aufgestellten Frage keinen Augenblick in Zweifel sein. Dem Ausspruche der Weisen (13b) zufolge, meint der Verfasser, hätte es keinen Zweck, die Ordnung, in der die bibl. Bücher auf einander folgen, anzugeben, da nach ihrer Ansicht jedes für sich zu binden sei und eine Bezeichnung ihrer Reihenfolge die Erlaubniss, mehrere bibl. Schriften in eine Rolle zu schreiben, zur Voraussezung habe. — Manche andere Corruptelen, wie S. 5b Z. 6 v. o., wo מנלן für מילן zu sezen ist, sind von untergeordneter Bedeutung.

Wir sehen der baldigen Fortsezung dieses Lexicons, das ein werthvolles Hilfswerk für das Talmudstudium zu werden verspricht mit besonderen Interesse entgegen.

VI.

Abraham Ibn Ezra's Commentary of the Canticles after the first recension edited from two Mss. with a translation by H. J. Mathews B. A. Exeter College Oxford. London Tübner and Co. 1874, 8. (auch mit hebr. Titel) hebr. Th. 24 S. engl. Th. X + 34 S.

Die Thatsache, dass Ibn Esra, der schreiblustige Exeget, der den Wanderstab und die Feder nie aus Händen gelegt, zu manchen Büchern der Bibel zwei Commentare, einen kürzeren mit einem längeren, verfasst hat, erhält durch die Veröffentlichung der vorliegenden, bisher ungedruckt und wol auch unbekannt gebliebenen Recension seines Commentars zum hohen Liede, die der Herausgeber mit Recht für die ältere hält, neue Bestätigung. Es ist im Allgemeinen dieselbe Auffassung, dieselbe Erklärungsmethode, ja mitunter sogar dieselbe Ausdrucksweise*), denen wir hier wie in dem recipirten Commentare begegnen, wir haben es aber dennoch mit zwei Werken zu thun, die in zalreichen Einzelheiten wesentliche Unterschiede aufweisen.

Die ältere Recension scheint in der Provence verbreitet gewesen zu sein. Wir finden nämlich in der von Abraham aus Beziers ungefähr um 1280 verfassten Synonymik ein Citat aus Ibn Esra's Commentar zum hohen Liede, als dessen Quelle wir bald die eben von Herrn M. veröffentlichte Schrift erkennen**).

Das Ibn Esra noch eine dritte Auslegung zum hohen Liede geschrieben habe, wie darauf der Herausgeber (pref. p. VII) aus den Anführungen bei einem ungenannten französischen Commentator (von welchem schon Dukes Einiges in Kobak's Jeschurun 4 hebr. Th.

---

*) Das Einleitungsgedicht (S. 2) stimmt bis auf die ersten zwei Zeilen fast wörtlich mit dem Schlusse der in den Editionen gedruckten Vorrede (ולהיותו בדרכיו תמים וכו׳) zusammen. Die Eingangsnotiz זה ספר נכבד (S. 9) ist ein Auszug aus dieser Vorrede (in der בסור ספרי קדש in בסדר ס׳ ק׳ zu emendiren ist). Der Zusaz des Cod. Oxf. ובפעם השלישית daselbst ist entschieden falsch und die Fassung des Cod. Paris S. 15 vorzuziehen.

**) Chotam Tochnit Ed. Polak S. 134 חמק ענינו סבוב..וקרוב להיות מזה חמוקי ירכיך (שיה ז׳ ב) הם הפילות (הפילוס?) והסבוב אבל ר׳ אברהם אבן עזרא פירש בחמק שני דרכים הם סותרים זה את זה האחת פי׳ חמק עבר (ה׳ ו׳) המתן (l. המתין) מעט ועבר כי ענין חמק המתנה מקוטה והביא בביאורו חמוקי ירכיך הכף שעל הירך והביא בשם זולתו כי חמק עבר ענינו הלך כלומר הניע הכף שעל הירך כאדם המתנועע בגופו וברגלו ללכת (vgl. Matthews S. 7, 8).

S. 88—94 mitgetheilt hat) schliessen möchte, ist nicht wahrscheinlich, da eigentlich nur die Erklärung zu 1,15 sich in unseren Texten nicht findet; die zu 7, 9 kann aus dem Wortcommentare zu 1, 2 und der zweiten Exposition zu 1, 4 (S. 8 וכל אחת ואחת אומרת לו משכני וכו׳) combinirt sein und der Verfasser des genannten Commentars sie im Sinne Ibn Esra's auf 7, 9 bezogen haben.*)

Einen inhaltlichen Wert kann diese Schrift schon darum beanspruchen, weil sie uns Ibn Esra's Auffassung der einzelnen Wörter und Säze mit grösserer Sicherheit erkennen lässt, als wir dies nach dem gedruckten Commentare vermögen. Einzelne corrumpirte Stellen in demselben lassen sich nach dem von Mathews veröffentlichten Texte von ihren Felern befreien. Als Beispiele mögen angeführt sein Com-

---

*) Die Verweisung Josef b. Elieser's (zu בראשית No. 86) auf Ibn Esra zu hohes Lied 5,9 muss eine Unrichtigkeit enthalten; eine Beziehung auf den Mikrokosmas ist nach dem vernichtenden Urteile, welches Ibn Esra gegen diese Art von Symbolisirung im hohen Liede ausspricht (Vorr. אנשי המחקר הואילו לבאר זה הספר על סוד העולם ודרך ההתברות הנשמה וכו׳ ואת כולם ישא רוח) in demselben unmöglich. Den Commentar Ibn Esra's zum hohen Lied citirt auch Samuel Zarza (Mekor Chajim zu כי תשא No. 15). Im Commentar zu Exod. 2,23 (vgl. auch den kurzen Commentar Ed. Reggio p. 95, woher zu ersehen ist, dass mit ויש אומרים כי מר יתפרש לשני ענינים Commentar zu h. L. 1,13 Jehuda b. Balam gemeint ist) widerlegt nämlich Ibn Esra die Ansicht Saadja's, dass מר „Moschus" bedeute (vgl. auch Parchon sv. מור). Eine entschiedene Zurückweisung derselben findet sich aber nur in vorliegender 2. Recension (S. 5). Josef b. Elieser Note 3 zu Exod. Comm. l. c. bemerkt zu dem Worte פירש: מושק ככה הוא נקרא בלשון לעז אך בלשון ישמעאל מסך וכו. Wäre מסך wirklich eine arab. Bezeichnung für den Moschus, dann liesse sich die unklare Erklärung Ibn Esra's zu h. L. 1, 3 (לריח שמניך טובים יש מפרשים כי הוא אפך והקרוב אלי כי זה המפרש לא סך שמן מימיו וחשב שהוא שמן זית׳, vgl. über dieselbe Gumperz מגלה סוד z. St. und Reifmann in המגיד 14, S. 350), welchen Passus die erste Recension mit Stillschweigen übergeht, verstandlich machen. Allein ein Wort אפך oder מסך, das Moschus bedeutet, gibt es nicht und ist bei Zarza wol מסק zu lesen, indem er die Schreibart mit ש für unarabisch hält. Es ist möglich, dass auch hier כמסק zu lesen oder אפך aus einer Abbreviatur von אפרסמון — (אפר׳) — entstanden ist. Der Sinn dieser Stelle wäre demnach: Einige erklären, „die Oele" bedeuten hier Balsam (oder: Moschus). Ich glaube aber, wer dieses Wort hier so auffasst, hat sich sein Leben lang nicht mit Oel gesalbt (da dazu wolriechende aus den verschiedensten Stoffen bereitete Oele genommen werden) und dachte, dass שמן nur Olivenöl (das geruchlos ist) bedeute.

mentar zu 1, 4, wo שמן בשמן שורק sinnlos ist, aber sofort verständlich wird, wenn dafür nach der 1. Recension שמך כשמן שר' gelesen wird. Ib. wird nach derselben Parallele ומ"ם מין ישר' in ומ"ם מין מושך וכ', in Comm. zu 1, 7 zu מתערבת כעטיה in מתעטפת zu emendiren sein u. dgl. Uebrigens haben wir von dem Herausgeber über die Schriften Ibn Esra's noch eine ausführliche Abhandlung in einer Edition des kurzen Daniel-Commentars zu erwarten (pref. p. IX).

Wir hoffen, dass er auch die handschriftlichen Texte der gedruckten Commentare einer Untersuchung unterziehen wird, die noch manchen erheblichen Ertrag an neuen Aufklärungen ergeben kann.

VII.

אגרת הוכוח בביאור ההסכמה אשר בין התורה והחכמה לר' שם טוב בר' יוסף אבן פלקירה ז"ל. Dialog zwischen einem Orthodoxen und einem Philosophen von Schem-Tob b Josef Palquera, nach den Editionen von Constantinopel und Prag herausgegeben von Dr. Adolf Jellinek. Wien 1875, Brüder Winter 8°. 20 S.

Wer die Vorrede Schem-Tob Ibn Palaquera's zu seinem Moreh-Commentare, in welchem er die Grenzen, innerhalb welcher die Lehren der Philosophen für ihn Berechtigung haben, klar bezeichnet, gelesen hat, wird auf den ersten Blick erkennen, dass der vorliegende Dialog, in welchem ein Frommer, der die auf dem Wege der Speculation gefundenen Theorieen für gefährlich oder mindestens für überflüssig hält, und ein Weiser, dem sie zur Vertiefung und Läuterung des Glaubens als notwendig erscheinen, darüber ihre Meinung austauschen, ihn und keinen anderen zum Verfasser hat. Der Klasse der lezteren gehörte er selbst an und es ist für ihn ebenso eine ausgemachte Sache, dass die Religion des Judentums und die Philosophie der Araber sich in unverkennbarer Uebereinstimmung befinden, wie er davon überzeugt ist, dass die metaphysischen und ethischen Principien der offenbarten Lehre auch den Philosophen als unumstössliche Voraussezungen gelten (s. Moreh ha-Moreh S. 4). Die harmonistische Vermittlung zwischen den Glaubenslehren des Judentums und den Theorieen der arabischen Philosophie bis in alle Einzelnheiten derselben durch-

zuführen, war die Aufgabe, die er seiner ganzen schriftstellerischen Thätigkeit gesezt, die Tendenz, die er fast allen seinen Werken zu Grunde gelegt hat. Dies lenkte ihn aber von der eigenen Speculation oder wenigstens — da im Mittelalter eine solche überhaupt über Weiterführung der von den griechischen Philosophen vorgetragenen Lehren nicht hinauskam — von einer selbständigen Erfassung der hergebrachten Theorieen, die selbst den Zwiespalt mit überlieferten Dogmen nicht scheut, ganz ab und führte ihn auf den Weg des Eklekticismus, auf dem sich Dinge, die sonst einander ganz ferne liegen, leicht begegnen und vereinen können.

Es ist nicht gewiss, ob das zu Ende der vorliegenden Schrift erwähnte דעות הפילוסופים*), in welchem er die einzelnen philosophischen Doctrinen hinsichlich ihrer dogmatischen Correctheit untersucht, noch erhalten ist, man erkennt aber die eklektische Metode seines Studiums auch aus dem Buche über die verschiedenen Stufen der Menschen nach ihrer intellectuellen Ausbildung (ס' המעלות), das Zunz im Jahre 1818 mit einer lateinischen Uebersezung herauszugeben beabsichtigte (Etwas über die rabb. Literatur in ges. Schriften I S. 29) und davon im Jahre 1867 der Anfang in der hebräischen Zeitschrift הלבנון 4, S. 6—8 und 19 — 20 abgedruckt wurde**).

Nach dem Standpunkte Palaqueras kann man von dem vorliegenden Dialoge nicht erwarten, dass er in demselben Philosophie und Religion gegen einander in den Kampf stellen wird, um schliesslich diese zum Siege

*) Sabbatai Bassista (ד' No. 25) kennt es als Handschrift, doch dürfte der Ansicht Jellinek's, dass Cod. Leyden No. 20 nicht, wie Zunz annimmt (Steinschneider's hebr. Bibliographie 9 S. 135) Schem-Tob Ibn Pal. angehöre, sondern das gleichnamige (auch von Bassista No. 26 angeführte) Werk Samuel Ibn Tibbon's sei, beizustimmen sein, da die Worte ע"כ ראיתי אני שמואל (Steinschn. Katalog S. 63) doch für ihn als den Verfasser sprechen. Abrabanel citirt in der Einleitung zum Leviticus-Commentare (ed. Bashuysen 182 a) einen Saz aus „dem 8. Abschnitte der דעות הפילוסופים“ ohne den Verfasser zu nennen. Zur Entscheidung dieser Frage müsste übrigens noch Cod. De Rossi No. 164 näher untersucht werden. Das דעות הפילוסופים Isak Albalag's (angeführt bei Samuel Zarza Mekor Chajim zu Reëh No. 11) ist vielleicht dessen תקון הדעות.

**) Das Citat Buxtorf's (Liber Cosri ed. Basel p. 32) findet sich daselbst Seite 20. Eine Beschreibung des ס' המעלות nebst einigen Auszügen aus demselben gibt Dukes (zur rabbin. Spruchkunde S. 75—77).



zu führen, denn für ihn gab es keinen Widerspruch zwischen beiden. Er sucht in demselben nur darzuthun, dass die Abweisung des philosophischen Studiums von Seite der Frommen aus Furcht, dass dieses ihren Glauben zu erschüttern vermöchte, ihrer religiösen Anschauung mehr von Schaden als von Nuzen sei und die Lehre des Judentums selbst die gedankliche Durchdringung des Glaubens gebiete. Dass eine Philosophie, mit Palaquera'schen Voraussezungen ausgestattet, den denkscheuen Frommen endlich auf ihre Seite bringt, ist leicht vorauszusehen.

Ist der Inhalt dieses Schriftchens, dessen klare und gefällige Darstellung es leicht populär machen konnte, an sich von keinem besonderen Werte, so verdient es doch als ein Zeugniss von der Denkungsart des Verfassers und, da die Personen, die darin redend eingeführt sind, als typische Charaktere des 13. Jahrhunderts angesehen werden können, auch als ein Bild der damals herrschenden religiösen Richtungen gekannt zu werden. Der gelehrte Herausgeber hat die beiden der vorliegenden Edition zu Grunde liegenden Ausgaben sorgfältig verglichen und die vorgefundenen Varianten mitgetheilt, so dass der Leser in den Stand gesezt ist, aus denselben die richtigen Lesearten zu combiniren *). S. 4 zieht der Herausgeber die in der Ed. Prag gegebene Vertheilung der Reden der in den Ed. Konstantinopel vor, doch werden danach dem Frommen Worte in den Mund gelegt, die zu seinem Charakter nicht passen. Der mit אמנם אם תבטיחני beginnende Saz (Z. 16) steht mit der voranstehenden Rede in keinem Zusammenhange. Das Verlangen, dass der Gegner dem Redenden die Zusicherung gebe, er werde ihn nicht vorschnell verurteilen, hat nur in dem Munde des Weisen, der den Frommen belehren will, einen guten Sinn. Die Ed. Konst. lässt hier die Rede des Frommen, der bis jezt gesprochen, von Neuem beginnen, was dem Baue des Dialogs nicht entspricht. Es scheint, dass אמנם eine Corruptel aus אמ' החכם ist. Auch S. 2 sezt der

---

*) So wird S. 1 ed. Konst. gemäss des Reimes halber zu lesen sein: אל תחשבו כי איבת החכמה על התורה לשומה (להשימה?) או להיפך איבת התורה על החכמה לרשתה עד נשמה (die Emendation von פותים in פיתים daselbst ist nicht notwendig; פיתים ist wol nur Druckfeler für פתיים). האמורה S. 5 Z. 12 hat wol ursprünglich האמירה gelautet. כחקה S. 6, Z. 10 v. u. ist wol aus ברוקה entstanden, עוב בע"ל S. 14 Z. 1 v. u. ist aus עול מל[כיות] corrumpirt.

Weise wie hier von dem Frommen voraus, dass er ein ungünstiges Vorurtheil gegen ihn habe (שלכף חובה תדינני wie der Herausgeber richtig corrigirt.) Die weitere Ordnung dürfte dann in folgender Weise herzustellen sein השיב החסיד למה אתה מבקש וכו' אמר החכם מפני שיש אנשים וכו' כמו אתה שתדין אותי שאני מכת הכופרים הואיל שאני זוכר דבר מדברי הפילוסופים וכ' שאין בדבריך תוכחה. Das Folgende ist richtig. Die hier stattgefundenen Aenderungen dürften darauf zurückzuführen sein, dass S. 12 der Weise den Frommen an seinen Ausspruch erinnert, dass manche, ehe sie die Dinge richtig erkannt haben, darüber aburteilen (הלא כבר אמרת יש אנשים שממהרים וע'), es ist dies aber mehr ein früheres Zugeständniss (S. 5 יעיין כל אחד היטב בדברי חברו), das er ihm in's Gedächtniss zurückruft.

In der diesem Schriftchen vorausgehenden Einleitung gibt der Herausgeber einen vollständigen Ueberblick über die von Palaquera verfassten Schriften (nur die bei Zunz Literaturgeschichte S. 481 verzeichneten synagogalen Dichtungen sind unerwähnt geblieben) und in einem Anhange interessante Parallelen zu einzelnen in demselben gegebenen Darstellungen. Das interessante Thema, der gefällige Stil und die sanft aufsteigende Gedankenentwicklung, der der Leser ohne Anstrengung folgen kann, haben diesem Dialoge seiner Zeit sicherlich Eingang in weitere Kreise verschafft. Wir können die Thatsache nicht wegläugnen, dass auch gegenwärtig so Manche noch etwas aus demselben lernen könnten. Der Unterschied zwischen dem Chasid des 13. und dem des 19. Jahrhunderts ist aber der, dass dieser unbelehrbar ist, währenddem jener gewissenhaft genug war, sich einer besseren Ueberzeugung nicht zu verschliessen. Möge die wieder laut gewordene Stimme Palaquera's nicht wirkungslos verhallen!

Nachträge

zu Jahrgang I.

....

S. 11, 12. Ebel sut. I, 3 wird auch in Chinuch No. 364 angeführt (וכן במס׳ שמחות תנא נטה למות וכו׳).

S. 28 A. 38. Die Vermutung über den Ursprung des Namens שמחות wird durch eine Halberstamm'sche Handschrift, die eine Schlussnotiz סליק מס׳ אבל רבתי הנקרא שובע שמחות בס״ד hat, bestätigt (Mittheilung von Dr. Joël Müller).

S. 32 Z. 12 v. o. f. 129 l. 229 u. vgl. Sifre I, 114; das. Z. 7. v. u. nach 28a füge hinzu: Midrasch Psalmen 26.

S. 34 A. 65. Die Vermutung, dass ל׳ für נון zu sezen sei, erhält ihre Bestätigung durch das Citat in Mose Chalawa's Comm. zu Pesachim (Ed. Jerusalem 1873 3a) וה״נ איתא במס׳ מווה... הדר בפונדקי בארץ ישראל פטור כל שלשים יום... ובחול פטור והשוכר חייב לאחר ל׳ יום.

S. 40 A. 87. In dem Passus לרבות מעונתי ist מעונתי in מיעטתי zu emendiren. Diese Worte bilden dann ein paralleles Redestück zu לזכות חטאתי und erhalten so einen ungezwungenen Sinn. Die LA. מיעטתי findet sich in Jechiel b. Jekutiel's Sittenbuch (Ed. Offenbach 7 b.

S. 43 A. 91. Halberstamm meint, dass im babilon. Talmud י״ט in יום טבות aufgelöst wurde und verweist auf המגיד 13, S. 22.

S. 49. Für הוי נטלה הוי נטלה hat die H'sche Handschrift הוי נישלה נישלה, was H. von שליא „plözlich, übereilt" ableitet (Mittheilung J. Müller's). Das. Die H'sche Handschr. stimmt mit der vorgeschlagenen Textirung וכל המאבר עצמו וכו׳ überein.

S. 50. A. 117. Elia Wilna's Vermutung wird durch den handschr. Text bestätigt.

S. 53. Z. 8 v. u. Das vermutungsweise Hinzugefügte קורע hat auch die Handschrift.

S. 54. Für האדייני hat die Hdschr. האובנא, für בראדין S. 55 באיוורן; die Lesearten des gedruckten Textes scheinen richtiger zu sein.

S. 54. Für מפני שמברכין עליהן את הסיכה hat die Handschrift מפני שמרבה עליהם את הרימה, was wol das Richtige ist (Halberst.)

S. 55. Die Worte של גרני bilden nach der Handschr. den Anfang des folgenden Sazes und zwar lautet dieser in derselben כל גורני הנחלות וכו' („alle weiten, freien Plätze“ übersezt Halberstamm).

S. 64. Zu den Stellen über סנבטיון vgl. auch Gen. rab. c. 73.

S. 74. Den „Midrasch der 10 Exile“ hat auch Abraham Ibn Daud דברי מלכות בית שני 77b ff.

S. 91. „Vor einigen Jahren sah ich bei Coronel ein Ms. הלכות טרפות בשר בחלב תערובות כסוי הדם מליחה, geschrieben von Jacob b. Nehemia (vielleicht ein Sohn des von Zunz Nachtr. S. 44 erwähnten, vgl. Jahrb. S. 98). Nach כסוי הדם steht הנודר מן המבושל und zu Ende dieses: זה כתב ממס' נדרים פ' הנודר מן המבושל רבינו נסים ז"ל מעיר גירונא רבו מובהק של מו' הרב ר' מתתיה ז"ל“ (Halberstamm.)

S. 98 Anm. 37. Das Resp. Jochanan b. Matatia's über das Waisengebet ist wol dasselbe, das in Bet-Joseph zu T. Joreh Deah 403 am Ende abgedruckt ist, vgl. auch Josef Karo's בדק הבית ed. Krakau 316. Ein handschriftliches Gutachten über das Schreiben der Gesezesrollen, das Jochanan b. Matatia zum Verfasser hat, befindet sich im Besize Halberstamm's.

S. 105. Elieser Treves ist der in Resp. R. Mose Isserls No. 91 genannte, הגאון מוהר"ר אליעזר. Hirz Levi theilt in den Glossen zu Maharil (Ed. Offenbach 104b) eine Entscheidung des Frankfurter Rabbinates vom Jahre 1555 (שט"ו) mit. E. T. erscheint als der eigentliche Rabbiner, dem Isak Lunz und Veitel (wol der Verfasser des דרושים לכל חפציהם) zur Seite stehen והיה האב"ד מהר"ל טריוש ומהר"א לינך (l. לינץ) ומה"ד פייטל חמ"ך ושאר כל ב"י יצ"ו. Der zweite wird auch in אור הישר 5b. (והאלוף כמ"הר ר"א לינץ) erwähnt.

S. 108 „ist noch hinzuzufügen Jechiel b. Jochanan Tveres. Der Vater J. scheint der Verfasser des קימחא דאבישונא zu sein. Ich fand nämlich auf der Rückseite meines ס' הנייר folgende Notiz: אני יחיאל טריויש כשחלקתי הספרים עם אחי יצו ג' פיבריר שי"ז לפ"ק... אני יחיאל בכמוה' הגאון יוחנן... מכרתי זה הספר und dann folgt die Notiz des

Käufers: אני אליעזר חיים מציצה קניתי זה הספר מר' יחיאל יצו' ונתתי לו "א' סקט' ובתנאי זה כי בכל עת שיחזיר לי הא' סקט' אני נותן לו זה הספר" (Halberstamm.)

S. 109. „Abraham b. Salomo Treves beendigte sein ברכת אברהם im Hause des Mose Hamon in Konstantinopel im J. 284 a. m. (= 1524), wie es am Ende dieses Buches zu lesen ist. In der Vorrede sagt er, dass er a. 250 a. m. (= 1490), zwanzig J. alt, in Rubico, eine Tagesreise von Ferrara entfernt, Kinderlehrer war“ (Halberst.)

S. 115. „Am Rande des ס' נפתולי ed. Ferrara findet sich eine gedruckte Glosse: "וקבלתי מקרובי מורינו הרב ר' לוי" (H.)

S. 117. Zu den in Italien lebenden Treves ist noch Menachem T. zu nennen (Chagis Leket ha-Kemach zu O. Ch. 50b).

S. 118 Anm. 162. Ganz so lautet auch seine Unterschrift in der Approbation zu נחלת צבי von Zebi Tuchführer (ed. Venedig) v. J. 1651.

S. 121 Anm. 185. Aus dem Schlusse der Vorrede zu Leon da Modena's צחקן ומלומד ed. Leipzig 1683 ersehe ich, dass der deutsche Uebersezer Jakob b. Matatia Treves hiess. Der Uebersezer des תורת לקח טוב und Verfasser des תם וישר ist Jakob b. Jirmia Matatia ha-Levi, der aber nicht den Familiennamen Treves hatte. Fürst ist hier ungenau.

S. 129. Vgl. 211 Anm. 79. Mit לםס, das im Griechischen „Hund“ bedeuten soll, steht Lampus, der Name des Hundes Aktäons (Hyginus f. 181) in etymologischen Zusammenhange. Eine Nebenform des stammverwandten נאנא ist ננסא, eine in der Pesikta vorkommende Bezeichnung für Nebucadnezar (Ed. Buber 112a כך אמר הקב"ה חמון מה דעביר לי ננסה דבבל Pes. v. c. 31 להקיש בכנורותינו לפני הננס הזה*)). Der Hund ist nämlich auch sonst eine typische Bezeichnung für Nebucadnezar (vgl. S. 134 und Seder Olam r. c. 25).

S. 130. Die Formel מי שרי לכון „Ist es euch erlaubt?“ lautet in j. Ab. sar. IV, 11 מה שרא וכו'. Nissim, der im Comm. zu Synh. 74a die von uns besprochene Talmudstelle anführt, erklärt diese Worte in ähnlichem Sinne (er liest מאן שרא). קובעתא bedeutet nach ihm die helmartig aufgehäufte Garbe.

---

*) Zunz übersezt dieses Wort, das er aus aramäischen Gebetstücken kennt, (Literaturgesch. d. synag. Poesie S. 76, 77) durch „Zwerg“.

S. 136. Die eigentümliche Sage, dass die Israeliten das Micha-Bild, welches erst einer spätern Zeit angehört, aus Aegypten mitgenommen haben, mag vielleicht in der Anname ihren Grund gehabt haben, dass die in Baalbek (dem syr. Heliopolis) verehrte Gottheit aus dem ägyptischen Heliopolis dahin gekommen sei, vgl. Preller röm. Mythologie S. 150.

S. 146 Anm. 16. Dass im ס' התפוח das Wort בקרן aus בחרן entstanden ist, beweist das Citat in Moscato's Comm. zu Cusari I, 65 (ולא נטה אחרי תרח אביו שעבד הצלם אשר הוא בחרן והוא צלם הירח) vgl. auch Minchat Kenaot p. 15.

S. 162 Anm. 37. Vgl. auch Midr. Ps. c. 117.

S. 181 c. 53. Dass das Wort עמר im Arab. die Bedeutung „Wort, Geschäft, Sache" habe, zeigt Sprenger (Leben Mohammed's II, 232).

S. 183. Die Hauptstelle dafür, dass Bar-Kochba auch Monogenes hiess, ist Syncellus (P. 362 *τῆς Ἰουδαίων ἀναστάσεως Χοκεβᾶς τις ὁ μονογένης ἡγεῖται, ὅς ἑρμηνεύεται αστήρ).*

S. 188. Die Bemerkung über den Gottessohn (Dan. 3, 25) findet sich auch mit einiger Verkürzung in Exod. rab. c. 20.

S. 201 Z. 11 v. u. Für baba kama 91b l. bab. k. 93b. Auch in Tosefta Kilajim (c. III Ende) scheint וקלע ואילן dasselbe was das talmudische קלא אילן zu sein und ein Tuch von blauer Farbe zu bezeichnen. Elia Wilna z. St. liest הקלע ווילון.

S. 205. צנובר f. צנוכר ist sonach auch die richtige LA. in Kimchi's Comm. zu Genesis 43, 11.

S. 215. Den Ausdruck דוד מניה findet man auch noch in Respons. gaonim ed. Cassel No. 9, fol. 3a Z. 12 (wo דחד in דוד zu emendiren ist) und Z. 24. Moses Zacuto bedient sich dieses seltenen Wortes in einem aram. Gedichte (שפר התקונים ed. Venedig 21a) in dem Verse וזד וזד לעבדך נטרי אוריין.

S. 224 Anm. 5. Das 1678 gedruckte ע' שמות דמטטרון ist mit dem in Lemberg erschienenen identisch, doch scheint das leztere aus einer Hdschr. edirt worden zu sein, da sich in der älteren נירסת הרא"ה nicht findet. (Halberst.)

S. 225. Dass Ben Kapron den Vornamen Isak gehabt, beweist auch das Citat aus Mose Ibn Esra's Poëtik, das Steinschneider in Geigers jüd. Zeitschr. I. S. 238 gibt. Durch die Parteistellung Ibn Ganach's wird es erklärlich, warum er in seinem Lexikon Dunasch uner-

wähnt lässt, was Geiger (das. XI, S. 106) auffallend findet. Die Emendation כעתר עננים, die er S. 232 bemängelt, ist nach Ez. 8, 11. Dass כעתר עננים, wie wol zu lesen ist, das Metrum störe, finde ich nicht. ותלמידיו in Dunasch Gedichte (Z. 45 c.) ist doch wol nur Object zu אשמיד; warum וקויתם besser in das Versmass passe, wie וקראתם ist mir unbegreiflich.

S. 228. Den Namen ר' יצחק בריה דר' חייא כתובה finde ich nun auch in j. Jebamot 13, 13. Die Emendation in j. Berachot ist somit unzweifelhaft richtig. Derselbe ist wol auch der j. Jeb. 12, 11 ohne das Prädicat כתובה genannte Amora.

Das. R. Juda Chasid wird auch von Anderen in Ehren genannt, so von Josef b. Mose Kosman in נוהג כצאן יוסף (40 a וכן נהג מוהר"ר יהודה חסיד סג"ל ז"ל שנסע עם חבורה קדישא דיליה לירושלים תוב"ב). Salman Fischhof bezeugt (זמירות ישראל 3 b) ausdrücklich, dass er zu der Genossenschaft desselben gehörte והייתי בר מוליה עם מורי הקדוש והטהור ר' יהודה ראש לכל החברא קדישא. Im Jahre 1678 hielt Juda sich einige Zeit in Verona auf, um die italienische Sprache zu erlernen. Dort suchte er durch die Behauptung, dass die dünnen Osterbrode, gegen deren Genuss bisher nie eine Einwendung gemacht wurde, nicht gesezmässig bereitet seien, Aufsehen zu erregen (vgl. die Gutachten darüber in Resp. Mose Zacut No. 52, 53 und Resp. Samuel Aboab No. 234, 374).

S. 235 Anm. 15. Vgl. auch Tanchuma Wajeze No. 9.



Druckfeler.

Seite	10	Zeile	12	v. u. f. Fleiss l. Fleisse.
„	11	„	17	v. o. f. Lehrstoff l. Lehrstoffe.
„	15	„	10	v. u. f. nicht jüdischen l. nichtjüdischen.
„	16	„	1	v. u. ist der Strich zu streichen.
„	18	„	17	v. o. f. ihr l. ihn.
„	23	„	2	v. o. f. vor „Pumbadita“ l. „von“.
„	23	„	5	v. o. f. Talmues l. „Talmuds“.
„	23	„	24	v. o. f. Sam l. Sama.
„	27	„	10	v. o. f. halalasche l. halachische.
„	32	„	3	v. o. f. Samiel l. Samuel.
„	41	„	8	v. u. f. phoetischen l. phonetischen.
„	45	„	8	v. o. ist „unter“ zu streichen.
„	50	„	5	v. o. f. konnte l. könnte.
„	57	„	10	v. u. nach „als“ l. „dass“.
„	64	„	1	v. o. f. Kijära l. Kijara.
„	66	„	17	v. u. f. Mnemonion l. Mnemonicon, Z. 19 füge hinzu: der Tanchuma-Midrasch (Beschallach No. 26) hat für diese Stellen folgendes Mnemonicon: שאת ארוך מחר משוקרים וקם.
„	60	„	2	f. Entlenungen l. Entlehnungen.
„	60	„	6	f. einvierter l. ein vierter.
„	75	„	1	v. u. f. Jezadaks l. Jozadaks.
„	79	„	9	v. o. f. Denomiativ l. Denominativ.
„	93	„	13	v. u. f. סליקב לארמי l. סליק לארמאי.
„	101	„	7	v. u. f. 420 l. 520.
„	108	„	5	v. u. f. genannten l. genannte.
„	109	„	12	v. u. f. nun l. man.
„	120	„	16	v. o. f. dem l. den.
„	124	„	4	v. u. f. anderen l. andere.
„	127	„	7	v. o. f. der l. des.
„	127	„	9	v. o. f. verlegen l. verlezen.
„	128	„	11	v. u. f. Tractaten l. Tractate.
„	129	„	1	v. o. f. derselben l. desselben.
„	132	„	8	v. o. f. ולא l. ול.
„	138	„	2	v. u. f. Mittelstadt l. Mutterstadt.
„	148	„	9	v. o. f. Ad l. Aderet.
„	154	„	22	v. o. f. in l. ich.
„	199	„	1	v. u. f. 1710 l. 1711.

Druck von H. Meyer, Halberstadt.



